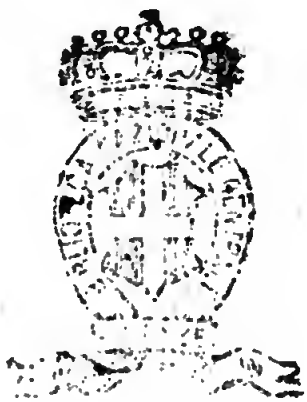
B 20
2
477
BIBLIOTECA NAZIONALE
CENTRALE - FIRENZE

ESSAI
PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT
L'ENTENDEMENT
HUMAIN.

TOME II.



ESSAI
PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT
L'ENTENDEMENT
HUMAIN,

Où L'ON MONTRE quelle eſt l'étendue de nos connoiſſances certaines, & la maniere dont nous y parvenons.

PAR M. LOCKE.

Traduit de l'Anglois par M. COSTE.

NOUVELLE ÉDITION,

Revue, corrigée & augmentée de quelques additions importantes de l'Auteur, qui n'ont paru qu'après ſa mort, & de pluſieurs Remarques du Traducteur, dont quelques-unes paroiſſent pour la premiere fois dans cette Edition.

Quam bellum eſt velle confiteri potius neſcire quod neſcias, quàm iſta effutientem nauſeare, atque ipſum ſibi diſplicere!
Cic. de Nat. Deor. Lib. I.

TOME SECOND.

A AMSTERDAM,
AUX DÉPENS DE LA COMPAGNIE.

M. DCC. LXXIV.

Bº. 20. 2. 477

TABLE

DES CHAPITRES

DU TOME SECOND.

CHAP. XIV. *De la Durée & de ſes modes ſimples.* Pag. 1

XV. *De la Durée & de l'Expanſion, conſidérées enſemble.* 31

XVI. *Du Nombre.* 49

XVII. *De l'Infinité.* 59

XVIII. *De quelques autres Modes ſimples.* 88

XIX. *Des Modes qui regardent la penſée.* 94

XX. *Des Modes du Plaiſir & de la Douleur.* 99

XXI. *De la Puiſſance.* 108

XXII. *Des Modes mixtes.* 182

XXIII. *De nos idées complexes de ſubſtances.* 206

XXIV. *Des Idées collectives des ſubſtances.* 252
XXV. *De la Relation.* 255
XXVI. *De la* Cauſe *& de l'*Effet ; *& de quelques autres Relations.* 265
XXVII. *Ce que c'eſt qu'*Identité, *&* Diverſité. 273
XXVIII. *De quelques autres Relations, & ſur tout des Relations Morales.* 318
XXIX. *Des Idées claires & obſcures, diſtinctes & confuſes.* 343
XXX. *Des idées réelles & chimériques.* 362
XXXI. *Des idées complettes & incomplettes.* 367

ESSAI
PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT
L'ENTENDEMENT HUMAIN.

SUITE DU LIVRE II.

CHAPITRE XIV.

De la Durée, & de ſes Modes Simples.

CHAP. XIV.

Ce que c'eſt que la Durée.

§. I. IL y a une autre eſpece de Diſtance ou de longueur, dont l'idée ne nous eſt pas fournie par les parties permanentes de l'Eſpace, mais par les changements perpétuels de la *Succeſſion*, dont les parties dépériſſent inceſſamment : c'eſt ce que nous appellons *Durée*. Et les Modes ſimples de cette durée ſont toutes ſes différentes parties, dont nous avons des idées diſtinctes ; comme les *Heures*, les *Jours* les *Années*, &c. le *Temps*, & l'*Eternité*.

CHAP. XIV. L'idée que nous en avons, nous vient de la réflexion que nous faisons sur la suite des Idées, qui se succédent dans notre esprit.

§. 2. La réponse qu'un grand homme fit à celui qui lui demandoit ce que c'étoit que le Temps : *Si non rogas intelligo* : je comprends ce que c'est, lorsque vous ne me le demandez pas ; c'est-à-dire, plus je m'applique à en découvrir la nature, moins je la comprends : cette réponse, dis-je, pourroit peut-être faire croire à certaines personnes, que le Temps, qui découvre toutes choses ; ne sauroit être connu lui-même. A la vérité, ce n'est pas sans raison qu'on regarde la durée, le temps & l'éternité, comme des choses dont la nature est, à certains égards, bien difficile à pénétrer. Mais quelqu'éloignées qu'elles paroissent être de notre conception, cependant, si nous les rapportons à leur véritable origine, je ne doute nullement que l'une des sources de toutes nos connoissances, qui sont la *Sensation* & la *Réflexion*, ne puisse nous en fournir des idées aussi claires & aussi distinctes, que plusieurs autres qui passent pour beaucoup moins obscures ; & nous trouverons que l'idée de l'*Eternité*, elle-même découle de la même source d'où viennent toutes nos autres idées.

§. 3. Pour bien comprendre ce que c'est que le Temps & l'Eternité, nous devons considérer avec attention quelle est l'idée que nous avons de la *durée*, & comme elle nous vient. Il est évident à quiconque voudra rentrer en soi-même & remarquer ce qui se passe dans son esprit, qu'il y a dans son entendement, une suite d'idées qui se succèdent constamment les unes aux autres, pendant qu'il veille. Or, la réflexion

que nous faiſons ſur cette ſuite de différentes idées qui paroiſſent l'une après l'autre dans notre eſprit, eſt ce qui nous donne l'idée de la *ſucceſſion*; & nous appellons *durée*, la diſtance qui eſt entre quelques parties de cette ſucceſſion, ou entre les apparences de deux idées qui ſe préſentent à notre eſprit. Car, tandis que nous penſons, ou que nous recevons ſucceſſivement pluſieurs idées dans notre eſprit, nous connoiſſons que nous exiſtons; & ainſi la continuation de notre être, c'eſt-à-dire, notre propre exiſtence & la continuation de tout autre être, laquelle eſt commenſurable à la ſucceſſion des idées qui paroiſſent dans notre eſprit, peut être appellée *durée* de nous-mêmes, & durée de toute autre être co-exiſtant avec nos penſées.

CHAP. XIV.

§. 4. Que la notion que nous avons de la ſucceſſion & de la durée nous vienne de cette ſource, je veux dire, de la réflexion que nous faiſons ſur cette ſuite d'idées que nous voyons paroître l'une après l'autre dans notre eſprit, c'eſt ce qui me ſemble ſuivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la durée, qu'en conſidérant cette ſuite d'idées qui ſe ſuccédent les unes aux autres dans notre Entendement. En effet, dès que cette ſucceſſion d'idées vient à ceſſer, la perception que nous avions de la durée, ceſſe auſſi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même lorſqu'il vient à dormir profondément: car, qu'il dorme une heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des choſes tandis qu'il

CHAP. XIV.

dort ou qu'il ne ſonge à rien. Cette durée eſt alors tout-à-fait nulle à ſon égard; & il lui ſemble qu'il n'y a aucune diſtance entre le moment qu'il a ceſſé de penſer en s'endormant, & celui auquel il eſt réveillé. Et je ne doute pas, qu'un homme éveillé n'éprouvât la même choſe, s'il lui étoit poſſible de n'avoir qu'une ſeule idée dans l'eſprit, ſans qu'il arrivât aucun changement à cette idée, & qu'aucune autre vint ſe joindre à elle. Nous voyons, tous les jours, que, lorſqu'une perſonne fixe ſes penſées avec une extrême application ſur une ſeule choſe, enſorte qu'il ne ſonge preſque point à cette ſuite d'idées qui ſe ſuccédent les unes aux autres dans ſon eſprit, Il laiſſe échapper, ſans y faire réflexion, une bonne partie de la durée qui s'écoule pendant tout le temps qu'il eſt dans cette ſorte de contemplation, s'imaginant que ce temps-là eſt beaucoup plus court, qu'il ne l'eſt effectivement. Que ſi le ſommeil nous fait regarder ordinairement les parties diſtantes de la *durée* comme uñ ſeul point, c'eſt parce que, tandis que nous dormons, cette ſucceſſion d'idées ne ſe préſente point à notre eſprit. Car, ſi un homme vient à ſonger en dormant & que ſes ſonges lui préſentent une ſuite d'idées différentes, il a pendant tout ce temps-là une perception de la durée & de la longueur de cette durée. Ce qui, à mon avis, prouve évidemment, que les hommes tirent les idées qu'ils ont de la durée, de la réflexion qu'ils font ſur cette

CHAP. XIV.

ſuite d'idées dont ils obſervent la ſucceſſion dans leur propre entendement, ſans quoi ils ne ſauroient avoir aucune idée de la durée, quoiqu'il pût arriver dans le monde.

Nous pouvons appliquer l'idée de la Durée à des choſes qui exiſtent pendant que nous dormons.

§. 5. En effet, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la durée par la réflexion qu'il a fait ſur la ſucceſſion & le nombre de ſes propres penſées, il peut appliquer cette notion à des choſes qui exiſtent tandis qu'il ne penſent point; tout de même que celui à qui la vue ou l'attouchement ont fourni l'idée de l'étendue, peut appliquer cette idée à différentes diſtances où il ne voit ni ne touche aucun corps. Ainſi, quoiqu'un homme n'ait aucune perception de la longueur de la durée qui s'écoule pendant qu'il dort ou qu'il n'a aucune penſée; cependant comme il a obſervé la révolution des jours & des nuits, & qu'il a trouvé que la longueur de cette durée eſt, apparence, réguliere & conſtante, dès-là qu'il ſuppoſe que, tandis qu'il a dormi ou qu'il a penſé à autre choſe, cette révolution s'eſt faite comme à l'ordinaire, il peut juger de la longueur de la durée qui s'eſt écoulée pendant ſon ſommeil. Mais lorſqu'*Adam* & *Eve* étoient ſeuls, ſi, au lieu de ne dormir que pendant le temps qu'on emploie ordinairement au ſommeil, ils euſſent dormi vingt-quatre heures ſans interruption, cet eſpace de vingt-quatre heures auroit été abſolument perdu pour eux, & ne ſeroit jamais entré dans le compte qu'ils faiſoient du temps.

§. 6. C'eſt ainſi qu'*en réfléchiſſant ſur cette*

CHAP. XIV. L'idée de la Succeſſion ne nous vient pas du Mouvement.

ſuite de nouvelles idées qui ſe préſentent à nous l'une après l'autre, nous aquerrons l'idée de la Succeſſion. Que ſi quelqu'un ſe figure qu'elle vient plutôt de la réflexion que nous faiſons ſur le mouvement par le moyen des Sens, il changera, peut-être de ſentiment, pour entrer dans ma penſée, s'il conſidere que le mouvement même excite dans ſon eſprit une *idée de ſucceſſion*, juſtement de la même maniere qu'il y produit une ſuite continue d'idées diſtinctes les unes des autres. Car un homme qui regarde un corps qui ſe meut actuellement, n'y apperçoit aucun mouvement, à moins que ce mouvement n'excite en lui une ſuite conſtante d'*idées ſucceſſives*. Par exemple, qu'un homme ſoit ſur la Mer, lorſqu'elle eſt calme, par un beau jour & hors de la vue des terres, s'il jette les yeux vers le ſoleil, ſur la mer, ou ſur ſon vaiſſeau, une heure de ſuite, il n'y appercevra aucun mouvement, quoiqu'il ſoit aſſuré que deux de ces corps, & peut-être tous trois, ayent fait beaucoup de chemin pendant tout ce temps-là: mais s'il apperçoit que l'un de ces trois corps ait changé de diſtance à l'égard de quelqu'autre corps, ce mouvement n'a pas plutôt produit en lui une nouvelle idée, qu'il reconnoît qu'il y a eu du mouvement. Mais quelque part qu'un homme ſe trouve, toutes choſes étant en repos autour de lui, ſans qu'il apperçoive le moindre mouvement durant l'eſpace d'une heure, s'il a eu des penſées pendant cette heure de repos, il appercevra les différentes idées de

ſes propres penſées, qui tout d'une ſuite ont paru les unes après les autres dans ſon eſprit; & par-là il obſervera & trouvera dans la ſucceſſion où il ne ſauroit remarquer aucun mouvement. CHAP. XIV.

§. 7. Et c'eſt-là, je crois, la raiſon pourquoi nous n'appercevrons pas des mouvemens fort lents, quoique conſtants, parce qu'en paſſant d'une partie ſenſible à une autre, le changement de diſtance eſt ſi lent, qu'il ne cauſe aucune nouvelle idée en nous, qu'après un long-temps écoulé depuis un terme juſqu'à l'autre. Or, comme ces mouvements ſucceſſifs ne nous frappent point par une ſuite conſtante de nouvelles idées qui ſe ſuccedent immédiatement l'une à l'autre dans notre eſprit, nous n'avons aucune perception de mouvement : car comme le mouvement conſiſte dans une ſucceſſion continue, nous ne ſaurions appercevoir cette ſucceſſion ſans une ſucceſſion conſtante d'idées qui en proviennent.

§. 8. On n'apperçoit pas non plus les choſes, qui ſe meuvent ſi vîte qu'elles n'affectent point les ſens ; parce que les différentes diſtances de leur mouvement ne pouvant frapper nos ſens d'une maniere diſtincte, elles ne produiſent aucune ſuite d'idées dans l'eſprit. Car, lorſqu'un corps ſe meut en rond, en moins de temps qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir ſe ſuccéder dans notre eſprit les unes aux autres, il ne paroît pas être en mouvement, mais ſemble être un cercle parfait & entier, de la même matiere ou couleur que le corps

CHAP. XIV.

qui eſt en mouvement, & nullement une partie d'un cercle en mouvement.

Nos idées ſe ſuccedent dans notre eſprit, dans un certain degré de viteſſe.

§. 9. Qu'on juge après cela, s'il n'eſt pas fort probable, que pendant que nous ſommes éveillés, nos idées ſe ſuccedent les unes aux autres dans notre eſprit, à-peu-près de la même maniere que ces figures diſpoſées en rond au-dedans d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner ſur un pivot. Or, quoique nos idées ſe ſuivent peut-être quelquefois un peu plus vîte & quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant, à mon avis, preſque toujours du même train dans un homme éveillé; & il me ſemble même, que la vîteſſe & la lenteur de cette ſucceſſion d'idées, ont certaines bornes qu'elles ne ſauroient paſſer.

§. 10. Je fonde la raiſon de cette conjecture, ſur ce que j'obſerve que nous ne ſaurions appercevoir de la ſucceſſion dans les impreſſions qui ſe font ſur nos ſens, que lorſqu'elles ſe font dans un certain degré de vîteſſe ou de lenteur; ſi, par exemple, l'impreſſion eſt extrêmement prompte, nous n'y ſentons aucune ſucceſſion, dans les cas mêmes où il eſt évident qu'il y a une ſucceſſion réelle. Qu'un boulet de canon paſſe au travers d'une chambre, & que dans ſon chemin il emporte quelque membre du corps d'un homme, c'eſt une choſe auſſi évidente qu'aucune démonſtration puiſſe l'être, que le boulet doit percer ſucceſſivement les deux côtés oppoſés de la chambre. Il n'eſt pas moins certain qu'il doit toucher une certaine partie de la chair avant l'autre,

& ainſi de ſuite ; & cependant je ne penſe pas qu'aucun de ceux qui ont jamais ſenti ou entendu un tel coup de canon , qui ait percé deux murailles, éloignées l'une de l'autre , ait pu obſerver aucune ſucceſſion dans la douleur , ou dans le ſon d'un coup ſi prompt. Cette portion de durée où nous ne remarquons aucune ſucceſſion , c'eſt ce que nous appellons un *inſtant* ; *portion de durée qui n'occupe juſtement que le temps auquel une ſeule idée eſt dans notre eſprit ſans qu'une autre lui ſuccede* , & où , par conſéquent , nous ne remarquons abſolument aucune ſucceſſion. CHAP. XIV.

§. 11. La même choſe arrive , lorſque le mouvement eſt ſi lent , qu'il ne fournit point à nos ſens une ſuite conſtante de nouvelles idées , dans le degré de vîteſſe qui eſt requis pour faire que l'eſprit ſoit capable d'en recevoir de nouvelles. Et alors comme les idées de nos propres penſées trouvent de la place pour s'introduire dans notre eſprit entre celles que le corps qui eſt en mouvement préſente à nos ſens , le ſentiment de ce mouvement ſe perd ; & le corps quoique dans un mouvement actuel, ſemble être toujours en repos , parce que ſa diſtance d'avec quelques autres corps ne change pas d'une maniere viſible , auſſi promptement que les idées de notre eſprit ſe ſuivent naturellement l'une l'autre. C'eſt ce qui paroît évidemment par l'aiguille d'une montre , par l'ombre du cadran à ſoleil , & par pluſieurs autres mouvements continus , mais fort lents , ou après certains

CHAP. XIV.

intervales, nous appercevons par le changement de distance qui arrive au corps en mouvement, que ce corps s'est mû, mais sans que nous ayions aucune perception du mouvement actuel.

Cette suite de nos idées est la mesure des autres successions.

§. 12. C'est pourquoi il me semble, qu'*une constante & réguliere succession d'idées* dans un homme éveillé, *est comme la mesure & la regle de toutes les autres successions.* Ainsi, lorsque certaines choses se succedent plus vîte que nos idées, comme quand deux sons, ou deux sensations de douleur, *&c.* n'enferment dans leur succession que la durée d'une seule idée, ou lorsqu'un certain mouvement est si lent qu'il ne va pas d'un pas égal avec les idées qui roulent dans notre esprit, je veux dire, avec la même vîtesse que ces idées se succedent les unes aux autres, comme lorsque dans le cours ordinaire, une ou plusieurs idées viennent dans l'esprit entre celles qui s'offrent à la vue par les différents changements de distance qui arrivent à un corps en mouvement ou entre des sons & des odeurs dont la perception nous frappent successivement; dans tous ces cas, le sentiment d'une constante & continuelle succession se perd, de sorte que nous ne nous en appercevons qu'à certains intervalles de repos qui s'écoulent entre deux.

Notre esprit ne peut se fixer long temps sur une seule idée qui reste purement la même.

§. 13. Mais, *dira-t-on*, » S'il est vrai, » que, tandis qu'il y a des idées dans notre » esprit, elles se succedent continuelle- » ment; il est impossible qu'un homme » pense long-temps à une seule chose. » Si

l'on entend par-là qu'un homme ait dans l'eſprit une ſeule idée qui y reſte long-temps purement la même, ſans qu'il y arrive aucun changement, je crois pouvoir dire qu'en effet cela n'eſt pas poſſible. Mais comme je ne ſais pas de quelle maniere ſe forment nos idées, de quoi elles ſont compoſées, d'où elles tirent leur lumiere & comment elles viennent à paroître, je ne ſaurois rendre d'autre raiſon de ce fait que l'expérience, & je ſouhaiterois que quelqu'un voulût eſſayer de fixer ſon eſprit, pendant un temps conſidérable, ſur une ſeule idée qui ne fût accompagnée d'aucune autre, & ſans qu'il s'y fît aucun changement. CHAP. XIV.

§. 14. Qu'il prenne, par exemple, une certaine figure, un certain degré de lumiere ou de blancheur, ou telle idée qu'il voudra, & il aura, je m'aſſure, bien de la peine à tenir ſon eſprit vuide de toute autre idée, ou plutôt il éprouvera qu'effectivement d'autres idées d'une eſpece différente, ou diverſes conſidérations de la même idée, (chacune deſquelles eſt une idée nouvelle) viendront ſe préſenter inceſſamment à ſon eſprit les unes après les autres, quelque ſoin qu'il prenne pour ſe fixer à une ſeule idée.

§. 15. Tout ce qu'un homme peut faire en cette occaſion, c'eſt, je crois, de voir & de conſidérer quelles ſont les idées qui ſe ſuccedent dans ſon entendement, ou bien de diriger ſon eſprit vers une certaine eſpece d'idées, & de rappeler celles qu'il veut, ou dont il a beſoin. Mais d'empêcher une conſtante ſucceſſion de nouvelles idées,

CHAP. XIV.

c'eſt, à mon avis, ce qu'il ne ſauroit faire, quoiqu'ordinairement il ſoit en ſon pouvoir de ſe déterminer à les conſidérer avec application, s'il le trouve à propos.

De quelque maniere que nos idées ſoient produites en nous, elles n'enferment aucune ſenſation de mouvement

§. 16 De ſavoir ſi ces différentes idées que nous avons dans l'eſprit ſont produites par certains mouvements, c'eſt ce que je ne prétends pas examiner ici; mais une choſe dont je ſuis certain, c'eſt qu'elles n'enferment aucune idée de mouvement en ſe montrant à nous, & que celui qui n'auroit pas l'idée du mouvement par quelque autre voie, n'en auroit aucune, à mon avis; ce qui ſuffit pour le deſſein que j'ai préſentement en vue, comme auſſi, pour faire voir que c'eſt par ce changement perpétuel d'idées que nous remarquons dans notre eſprit, & par cette ſuite de nouvelles apparences qui ſe préſentent à lui, que nous acquérons les idées de la *Succeſſion* & de la *Durée*, ſans quoi elles nous ſeroient abſolument inconnues. Ce n'eſt donc pas le *Mouvement*, mais une ſuite conſtante d'idées qui ſe préſentent à notre eſprit pendant que nous veillons, *qui nous donne l'idée de la Durée*, laquelle idée le mouvement ne nous fait appercevoir qu'en tant qu'il produit dans notre eſprit une conſtante ſucceſſion d'idées, comme je l'ai déjà montré; de ſorte que, ſans l'idée d'aucun mouvement, nous avons une idée auſſi claire de la ſucceſſion & de la durée par cette ſuite d'idées qui ſe préſentent a notre eſprit les unes après les autres, que par une ſucceſſion d'idées produites par un changement ſen-

CHAP. XIV.

ſible & continu de diſtance entre deux corps, c'eſt-à-dire, par des idées qui nous viennent du mouvement. C'eſt pourquoi nous aurions l'idée de la durée, quand bien nous n'aurions aucune perception de mouvement.

Le temps eſt une durée diſtinguée par certaines meſures.

§. 17. L'eſprit ayant ainſi acquis l'idée de la durée, la premiere choſe qui ſe préſente naturellement à faire après cela, c'eſt de trouver une meſure de cette commune durée, par laquelle on puiſſe juger de ſes différentes longueurs, & voir l'ordre diſtinct dans lequel pluſieurs choſes exiſtent ; car, ſans cela, la plupart de nos connoiſſances tomberoient dans la confuſion, & une grande partie de l'hiſtoire deviendroit entiérement inutile. La durée, ainſi diſtinguée en certaines périodes, & déſignée par certaines meſures ou *époques*, c'eſt, à mon avis, ce que nous appelons plus proprement le *temps*.

Une bonne meſure du temps doit meſurer toute ſa durée en périodes égales.

§. 18. Pour meſurer l'étendue, il ne faut qu'appliquer la meſure dont nous nous ſervons, à la choſe dont nous voulons ſavoir l'étendue. Mais c'eſt ce qu'on ne peut faire pour meſurer la durée ; parce qu'on ne ſauroit joindre enſemble deux différentes parties de ſucceſſion pour les faire ſervir de meſure l'une à l'autre. Comme la durée ne peut être meſurée que par la durée même, non plus que l'étendue par autre choſe que par l'étendue, nous ne ſaurions retenir auprès de nous une meſure conſtante & invariable de la durée, qui conſiſte dans une ſucceſſion perpétuelle, comme nous pou-

CHAP. XIV.

vons garder des meſures de certaines longueurs d'étendue, telles que les pouces, les pieds, les aulnes, &c. qui ſont compoſées de parties permanentes de matiere. Auſſi n'y a-t-il rien qui puiſſe ſervir de regle propre à bien meſurer le temps, que ce qui a diviſé toute la longueur de ſa durée en parties apparemment égales, par des périodes qui ſe ſuivent conſtamment. Pour ce qui eſt des parties de la durée qui ne ſont pas diſtinguées, ou qui ne ſont pas conſidérées comme diſtinctes & meſurées par de ſemblables périodes, elles ne peuvent pas être compriſes ſi naturellement ſous la notion du temps, comme il paroît par ces ſortes de phraſes, *avant tous les temps; & lorſqu'il n'y aura plus de temps.*

Les révolutions du ſoleil & de la lune ſont les meſures du temps les plus commodes.

§. 19. Comme les révolutions diurnes & annuelles du ſoleil ont été, depuis le commencement du monde, conſtantes, régulieres, généralement obſervées de tout le genre humain, & ſuppoſées égales entr'elles, on a eu raiſon de s'en ſervir pour meſurer la durée. Mais parce que la diſtinction des jours & des années a dépendu du mouvement du ſoleil, cela a donné lieu à une erreur fort commune, c'eſt qu'on s'eſt imaginé que le mouvement & la durée étoient la meſure l'un de l'autre. Car les hommes étant accoutumés à ſe ſervir, pour meſurer la longueur du temps, des idées de *minutes*, d'*heures*, de *jours*, de *mois*, d'*années*, &c. qui ſe préſentent à l'eſprit dès qu'on vient à parler du temps ou de la durée, & ayant meſuré différentes parties du

temps par le mouvement des corps celeſtes, ils ont été portés à confondre le temps & le mouvement, ou du moins à penſer qu'il y a une liaiſon néceſſaire entre ces deux choſes. Cependant toute autre apparence périodique, ou altération d'idées qui arriveroit dans des eſpaces de durée *équidiſtans* en apparence, & qui ſeroit conſtamment & univerſellement obſervée, ſerviroit auſſi bien à diſtinguer les intervalles du temps, qu'aucun des moyens qu'on ait employé pour cela. Suppoſons, par exemple, que le ſoleil, que quelques-uns ont regardé comme un feu, eût été allumé à la même diſtance de temps qu'il paroît maintenant chaque jour ſur le même méridien, qu'il s'éteignît enſuite douze heures après, & que dans l'eſpace d'une révolution annuelle, ce feu augmentât ſenſiblement en éclat & en chaleur, & diminuât dans la même proportion; une apparence ainſi réglée ne ſerviroit-elle pas à tous ceux qui pourroit l'obſerver, à meſurer les diſtances de la durée ſans mouvement, tout auſſi-bien qu'ils pourroient le faire à l'aide du mouvement? Car ſi ces apparences étoient conſtantes, à portée d'être univerſellement obſervées, & dans des périodes *équidiſtantes*, elles ſerviroient également au genre humain à meſurer le temps, quand bien il n'y auroit aucun mouvement.

CHAP. XIV.

§. 20. Car ſi la gelée, ou une certaine eſpece de fleurs revenoient réglément dans toutes les parties de la terre à certaines périodes *équidiſtantes*, les hommes pourroient

Ce n'eſt pas par le mouvement du ſoleil & de la lune que

CHAP. XIV. Le temps eſt meſuré, mais par leurs apparences périodiques,

auſſi bien s'en ſervir pour compter les années que des révolutions du ſoleil. Et en effet, il y a des peuples en *Amérique* qui comptent leurs années par la venue de certains oiſeaux, qui, dans quelques-unes de leurs ſaiſons, paroiſſent dans leur pays, & dans d'autres ſe retirent. De même, un accès de fievre, un ſentiment de faim ou de ſoif, une odeur, une certaine ſaveur, ou quelqu'autre idée que ce fût, qui revînt conſtamment dans des périodes *équidiſtantes*, & ſe fît univerſellement ſentir, tout cela ſeroit également propre à meſurer le cours de la ſucceſſion & à diſtinguer les diſtances du temps. Ainſi, nous voyons que les aveugles-nés comptent aſſez bien par années, dont ils ne peuvent pourtant pas diſtinguer les révolutions par des mouvements qu'ils ne peuvent appercevoir. Sur quoi je demande ſi un homme qui diſtingue les années par la chaleur de l'été & par le froid de l'hiver, par l'odeur d'une fleur dans le printemps, ou par le goût d'un fruit dans l'automne; je demande, ſi un tel homme n'a point une meilleure meſure du temps, que les Romains avant la réformation de leur calendrier par *Jules Céſar*, ou que pluſieurs autres peuples dont les années ſont fort irrégulieres malgré le mouvement du ſoleil dont ils prétendent faire uſage. Un des plus grands embarras qu'on rencontre dans la chronologie, vient de ce qu'il n'eſt pas aiſé de trouver exactement la longueur que chaque nation a donné à ſes années, tant elles different les unes des

autres, & toutes enſemble, du mouvement précis du ſoleil, comme je crois pouvoir l'aſſurer hardiment. Que ſi depuis la création juſqu'au déluge, le ſoleil s'eſt mû conſtamment ſur l'équateur, & qu'il ait ainſi répandu également ſa chaleur & ſa lumiere ſur toutes les parties habitables de la terre, faiſant tous les jours d'une même longueur, ſans s'écarter vers les tropiques, dans une révolution annuelle, comme l'a ſuppoſé un ſavant & ingénieux * auteur de ce temps, je ne vois pas qu'il ſoit fort aiſé d'imaginer, malgré le mouvement du ſoleil, que des hommes qui ont vécu avant le déluge, aient compté par années depuis le commencement du monde, ou qu'ils aient meſuré le temps par périodes, puiſque, dans cette ſuppoſition, ils n'avoient point de marques fort naturelles pour les diſtinguer.

CHAP. XIV.

* M. *Burnet* dans un livre intitulé, *Telluris Theoria Sacra*. Il eſt différent de G. *Burnet* qui eſt mort évêque de Salisbury, & d'un autre *Burnet*, médecin Ecoſſois.

§. 21. Mais, dira-t-on peut-être, le moyen que ſans un mouvement régulier comme celui du ſoleil, ou quelqu'autre ſemblable, on pût jamais connoître que de telles périodes fuſſent égales? A quoi je réponds, que l'égalité de toute autre apparence qui reviendroit à certains intervalles, pourroit être connue de la même maniere, qu'au commencement on connût, ou qu'on s'imagina de connoître l'égalité des jours, ce que les hommes ne firent qu'en jugeant de leur longueur par cette ſuite d'idées qui durant les intervalles leur paſſerent dans l'eſprit. Car venant à remarquer par là qu'il y avoit de l'inégalité dans les jours artificiels, & qu'il n'y en avoit point dans les

On ne peut point connoître certainement que deux parties de durée ſoient égales.

CHAP. XIV.

jours naturels qui comprennent le jour & la nuit, ils conjecturerent que ces derniers jours étoient égaux, ce qui ſuffiſoit pour les faire ſervir de meſure, quoiqu'on ait découvert, après une exacte recherche, qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du ſoleil; & nous ne ſavons pas ſi les révolutions annuelles ne ſont point auſſi inégales. Cependant par leur égalité ſuppoſée & apparente, elles ſervent tout auſſi-bien à meſurer le temps, que ſi l'on pouvoit prouver qu'elles ſont exactement égales; quoiqu'au reſte elles ne puiſſent point meſurer les parties de la durée dans la derniere exactitude. Il faut donc prendre garde à diſtinguer ſoigneuſement entre la durée en elle-même, & entre les meſures que nous employons pour juger de la longueur. La durée en elle-même doit être conſidérée comme allant d'un pas conſtamment égal & tout à fait uniforme. Mais nous ne pouvons point ſavoir qu'aucune des meſures de la durée ait la même propriété, ni être aſſurés que les parties ou périodes qu'on leur attribue ſoient égales en durée l'une à l'autre: car on ne peut jamais démontrer, que deux longueurs ſucceſſives de durée ſoient égales, avec quelque ſoin qu'elles aient meſurées. Le mouvement du ſoleil, dont les hommes ſe ſont ſervis ſi long-temps & avec tant d'aſſurance comme d'une meſure de durée parfaitement exacte, s'eſt trouvé inégal dans ſes différentes parties, comme je viens de le dire. Et quoique depuis peu l'on ait employé le pendule comme un mouvement

plus conſtant & plus régulier que celui du ſoleil, ou, pour mieux dire, que celui de la terre, cependant ſi l'on demandoit à quelqu'un, comment il ſait certainement que deux vibrations ſucceſſives d'un pendule ſont égales, il auroit bien de la peine à ſe convaincre lui-même qu'elles le ſont indubitablement, parce que nous ne pouvons point être aſſurés que la cauſe de ce mouvement, qui nous eſt inconnue, opere toujours également, & nous ſavons certainement, que le milieu dans lequel le pendule ſe meut, n'eſt pas conſtamment le même. Or, l'une de ces deux choſes venant à varier, l'égalité de ces périodes peut changer, & par ce moyen la certitude & la juſteſſe de cette meſure du mouvement peut être tout auſſi-bien détruite que la juſteſſe dés périodes de quelqu'autre apparence que ce ſoit. Du reſte, la notion de la durée demeure toujours claire & diſtincte, quoique parmi les meſures que nous employons pour en déterminer les parties, il n'y en ait aucune dont on puiſſe démontrer qu'elle eſt parfaitement exacte. Puis donc que deux parties de ſucceſſion ne ſauroient être jointes enſemble, il eſt impoſſible de pouvoir jamais s'aſſurer qu'elles ſont égales. Tout ce que nous pouvons faire, pour meſurer le temps, c'eſt de prendre certaines parties qui ſemblent ſe ſuccéder conſtamment à diſtances égales: égalité apparente dont nous n'avons point d'autre meſure que celle que la ſuite de nos propres idées a placé dans notre mémoire; ce qui, avec le concours

CHAP. XIV.

CHAP. XIV.

de quelques autres raiſons probables, nous perſuade que ces périodes ſont effectivement égales entr'elles.

Le temps n'eſt pas la meſure du mouvement.

§. 22. Une choſe qui me paroît bien étrange dans cet article, c'eſt que pendant que les hommes meſurent viſiblement le temps par le mouvement des corps céleſtes, on ne laiſſe pas de définir le temps, *la meſure du mouvement*; au lieu qu'il eſt évident à quiconque y fait la moindre réflexion, que pour meſurer le mouvement, il n'eſt pas moins néceſſaire de conſidérer l'eſpace que le temps: & ceux qui porteront leur vue un peu plus loin, trouveront encore que, pour bien juger du mouvement d'un corps, & en faire une juſte eſtimation, il faut néceſſairement faire entrer en compte la groſſeur de ce corps. Et dans le fond, le mouvement ne ſert point autrement à meſurer la durée, qu'en tant qu'il ramene conſtamment certaines idées ſenſibles, par des périodes qui paroiſſent également éloignées l'une de l'autre. Car, ſi le mouvement du ſoleil étoit auſſi inégal que celui d'un vaiſſeau, pouſſé par des vents inconſtants, tantôt foibles & tantôt impétueux, & toujours fort irréguliers; ou ſi étant conſtamment d'une égale vîteſſe, il n'étoit pourtant pas circulaire, & ne produiſoit pas les mêmes apparences, nous ne pourrions non plus nous en ſervir à meſurer le temps que du mouvement des cometes, qui eſt inégal en apparence.

Les *minutes*, les *heures*

§. 23. Les *minutes*, les *heures*, les *jours* & les *années*, *ne ſont pas plus néceſſaires*

CHAP. XIV.

pour meſurer le temps ou la durée, que le *pouce*, le *pied*, l'*aune* ou la *lieue* qu'on prend ſur quelque portion de matiere, ſont néceſſaires pour meſurer l'étendue. Car quoique par l'uſage que nous en faiſons conſtamment dans cet endroit de l'univers, comme d'autant de périodes, déterminées par les révolutions du ſoleil, ou comme des portions connues de ces ſortes de périodes, nous ayons fixé dans notre eſprit les idées de ces différentes longueurs de durée, que nous appliquons à toutes les parties du temps dont nous voulons conſidérer la longueur; cependant il peut y avoir d'autres parties de l'univers où l'on ne ſe ſert non plus de ces ſortes de meſures, qu'on ſe ſert dans le Japon de nos *pouces*, de nos *pieds*, ou de nos *lieues*. Il faut pourtant qu'on emploie par-tout quelque choſe qui ait un rapport à ces meſures. Car nous ne ſaurions meſurer, ni faire connoître aux autres, la longueur d'aucune durée, quoiqu'il y eût, dans le même temps, autant de mouvement dans le monde qu'il y en a préſentement, ſuppoſé qu'il n'y eût aucune partie de ce mouvement qui ſe trouvât diſpoſée de maniere à faire des révolutions régulieres & apparemment *équidiſtantes*. Du reſte, les différentes meſures dont on peut ſe ſervir pour compter le temps, ne changent en aucune maniere la notion de la durée, qui eſt la choſe à meſurer; non plus que les différents modeles du pied & de la coudée n'alterent point l'idée de l'étendue, à l'égard de ceux qui emploient ces différentes meſures.

res, les jours & les années ne ſont pas des meſures néceſſaires de la durée.

CHAP. XIV.

Notre mesure du temps peut être appliquée à la durée qui a existé avant le temps.

§. 24. L'esprit ayant une fois acquis l'idée d'une mesure du temps, telle que la révolution annuelle du soleil, peut appliquer cette mesure à une certaine durée, avec laquelle cette mesure ne *coexiste* point, & avec qui elle n'a aucun rapport considérée en elle-même. Car, dire, par exemple, qu'*Abraham* naquit l'an 2712 de la *période julienne*, c'est parler aussi intelligiblement, que si l'on comptoit du commencement du monde; bien que dans une distance si éloignée il n'y eût ni mouvement du soleil, ni aucun autre mouvement. En effet, quoiqu'on suppose que la période Julienne a commencé plusieurs centaines d'années avant qu'il y eût des jours, des nuits ou des années désignées par aucune révolution solaire, nous ne laissons pas de compter & de mesurer aussi-bien la durée par cette époque, que si le soleil eût réellement existé dans ce temps-là, & qu'il se fût mû de la même maniere qu'il se meut présentement. L'idée d'une durée égale à une révolution annuelle du soleil, peut être aussi aisément appliquée dans notre esprit, à la durée, quand il n'y auroit ni soleil, ni mouvement, que l'idée d'un pied ou d'une aulne, prise sur les corps que nous voyons sur la terre, peut être appliquée par la pensée, à des distances qui soient au-delà des limites du monde, où il n'y a aucun corps.

§. 25. Car supposé que de ce lieu jusqu'au corps qui borne l'univers il y eût 5639 lieues ou millions de lieues, (car le monde étant

fini, ſes bornes doivent être à une certaine distance) comme nous ſuppoſons qu'il y a 5639 années depuis le temps préſent juſques à la premiere exiſtence d'aucun corps dans le commencement du monde, nous pouvons appliquer dans notre eſprit cette meſure d'une année à la durée qui a exiſté avant la création, au-delà de la durée des corps ou du mouvement, tout de même que nous pouvons appliquer la meſure d'une lieue à l'eſpace qui eſt au-delà des corps qui terminent le monde; & ainſi par l'une de ces idées, nous pouvons auſſi-bien meſurer la durée là où il n'y avoit point de mouvement, que nous pouvons par l'autre, meſurer en nous-mêmes l'eſpace là où il n'y a point de corps. CHAP. XIV.

§. 26. Si l'on m'objecte ici, que de la maniere dont j'explique le temps, je ſuppoſe ce que je n'ai pas droit de ſuppoſer, ſavoir, *que le monde n'eſt ni éternel ni infini*, je réponds qu'il n'eſt pas néceſſaire pour mon deſſein, de prouver en cet endroit que le monde eſt fini, tant à l'égard de ſa durée que de ſon étendue. Mais comme cette derniere ſuppoſition eſt pour le moins auſſi facile à concevoir que celle qui lui eſt oppoſée, j'ai ſans contredit la liberté de m'en ſervir auſſi-bien qu'aucun autre a celle de poſer le contraire; & je ne doute pas que quiconque voudra faire réflexion ſur ce point, ne puiſſe aiſément concevoir en lui-même le commencement du mouvement, quoiqu'il ne puiſſe comprendre celui de la durée priſe dans toute ſon étendue. Il peut auſſi,

CHAP. XIV.

en considérant le mouvement, venir à un dernier point, sans qu'il lui soit possible d'aller plus avant. Il peut de même donner des bornes au corps & à l'étendue qui appartient au corps; mais c'est ce qu'il ne sauroit faire à l'égard de l'espace vuide de corps, parce que les dernieres limites de l'espace & de la durée sont au-dessus de notre conception, tout ainsi que les dernieres bornes du nombre passent la plus vaste capacité de l'esprit, ce qui est fondé, à l'un & à l'autre égard, sur les mêmes raisons, comme nous le verrons ailleurs.

Comment nous vient l'idée de l'*éternité*.

§. 27. Ainsi de la même source que nous vient l'*idée du temps*, nous vient aussi celle que nous nommons *éternité*. Car ayant acquis l'idée de la succession & de la durée en réfléchissant sur cette suite d'idées qui se succédent en nous les unes aux autres, laquelle est produite en nous, ou par les apparences naturelles de ces idées qui d'elles-mêmes viennent se présenter constamment à notre esprit pendant que nous veillons, ou par les objets extérieurs qui affectent successivement nos sens; ayant d'ailleurs acquis, par le moyen des révolutions du soleil, les idées de certaines longueurs de durée, nous pouvons ajouter dans notre esprit ces sortes de longueurs les unes aux autres, aussi souvent qu'il nous plaît, & après les avoir ainsi ajoutées nous pouvons les appliquer à des *durées* passées ou à venir, ce que nous pouvons continuer de faire sans jamais arriver à aucun bout, poussant ainsi nos pensées à l'infini,

l'infini, & appliquant la longueur d'une révolution annuelle du ſoleil à une durée qu'on ſuppoſe avoir été avant l'exiſtence du ſoleil, ou de quelque autre mouvement que ce ſoit. Il n'y a pas plus d'abſurdité ou de difficulté à cela, qu'à appliquer la notion que j'ai du mouvement que fait l'ombre d'un cadran pendant une heure du jour, à la durée de quelque choſe qui ſoit arrivée la nuit paſſée, par exemple, à la flamme d'une chandelle qui aura brûlé pendant ce temps-là, car cette flamme étant préſentement éteinte, eſt entiérement ſéparée de tout mouvement actuel; & il eſt auſſi impoſſible que la durée de cette flamme, qui a parue pendant une heure la nuit paſſée, coexiſte avec aucun mouvement qui exiſte préſentement ou qui doive exiſter à l'avenir, qu'il eſt impoſſible qu'aucune portion de durée qui ait exiſté avant le commencement du monde, coéxiſte avec le mouvement préſent du ſoleil. Mais cela n'empêche pourtant pas, que ſi j'ai l'idée de la longueur du mouvement que l'ombre fait ſur un cadran, en parcourant l'eſpace qui marque une heure, je ne puiſſe meſurer auſſi diſtinctement en moi-même la durée de cette chandelle qui a brûlé la nuit paſſée, que je puis meſurer la durée de quoi que ce ſoit qui exiſte préſentement: & ce n'eſt faire dans le fond autre choſe que d'imaginer que ſi le ſoleil eût éclairé de ſes rayons un cadran, & qu'il ſe fût mû avec le même degré de vîteſſe qu'à cette heure, l'ombre auroit paſſé ſur ce cadran depuis

CHAP. XIV.

CHAP. XIV.

une de ces diviſions qui marquent les heures juſqu'à l'autre, pendant le temps que la chandelle auroit continué de brûler.

§. 28. La notion que j'ai d'une heure, d'un jour ou d'une année, n'étant que l'idée que je me ſuis formé de la longueur de certains mouvements réguliers & périodiques, dont il n'y en a aucun qui exiſte tout à la fois, mais ſeulement dans les idées que j'en conſerve dans ma mémoire, & qui me ſont venues par voye de ſenſation ou de réfléxion; je puis avec la même facilité, par la même raiſon, appliquer dans mon eſprit la notion de toutes ces différentes périodes à une durée qui ait précédé toutes ſortes de mouvement, tout auſſi-bien qu'à une choſe qui n'ait précédé que d'une minute ou d'un jour, le mouvement où ſe trouve le ſoleil dans ce moment-ci. Toutes les choſes paſſées ſont dans un égal & parfait repos; & à les conſidéter dans cette vue, il eſt indifférent qu'elles ayent exiſté avant le commencement du monde, ou ſeulement hier. Car pour meſurer la durée d'une choſe par un mouvement particulier, il n'eſt nullement néceſſaire que cette choſe coéxiſte réellement avec ce mouvement-là, ou avec quelqu'autre révolution périodique; mais ſeulement que j'aye dans mon eſprit une idée claire de la longueur de quelque mouvement périodique, ou de quelqu'autre intervalle de durée; & que je l'applique à la durée de la choſe que je veux meſurer.

§. 29. Auſſi voyons-nous que certaines gens comptent que depuis la premiere exiſtence du monde juſqu'à l'année 1689. il s'eſt écoulé 5639 années, ou que la durée du monde eſt égale à 5639 révolutions annuelles du ſoleil, & que d'autres l'étendent beaucoup plus loin, comme les anciens *Egyptiens*, qui du temps d'*Alexandre* comptoient 23000 années depuis le regne du *ſoleil*, & les *Chinois* d'aujourd'hui qui donnent au monde 3, 269, 000. années, ou plus. Quoique je ne croye pas que les Egyptiens & les Chinois ayent raiſon d'attribuer une ſi longue durée à l'univers, je puis pourtant imaginer cette durée tout auſſi-bien qu'eux, & dire que l'une eſt plus grande que l'autre, de la même maniere que je comprends que la vie de *Mathuſalem* a été plus longue que celle d'*Enoch*. Et ſuppoſé que le calcul ordinaire de 5639 années ſoit véritable, qui peut l'être auſſi-bien que tout autre, cela ne m'empêche nullement d'imaginer ce que les autres penſent lorſqu'ils donnent au monde mille ans de plus, parce que chacun peut auſſi aiſément imaginer, (je ne dis pas croire) que le monde a duré 50000 ans, que 5639 années, par la raiſon qu'il peut auſſi-bien concevoir la durée de 50000 ans que de 5639 années. D'où il paroît que pour meſurer la durée d'une choſe par le temps, il n'eſt pas néceſſaire que la choſe ſoit *coëxiſtante* au mouvement, & à quelqu'autre révolution périodique que nous CH. XIV.

CH. XIV. employions pour en mesurer la durée : il suffit pour cela que nous ayions l'idée de la longueur de quelque apparence réguliere & périodique, que nous puissions appliquer en nous-mêmes à cette durée, avec laquelle le mouvement ou cette apparence particuliere n'aura pourtant jamais existé.

De l'idée de l'éternité. §. 30. Car comme dans l'histoire de la création telle que *Moïse* nous l'a rapportée, je puis imaginer que la lumiere a existé trois jours avant qu'il y eût ni soleil ni aucun mouvement, & cela simplement en me représentant que la durée de la lumiere qui fut créée avant le soleil, fut si longue qu'elle auroit été égale à trois révolutions diurnes du soleil, si alors cet astre se fût mû comme à présent ; je puis avoir, par le même moyen, une idée du *cahos* ou des anges, comme s'ils avoient été créés une minute, une heure, un jour, une année ou mille années, avant qu'il y eût ni lumiere, ni aucun mouvement continu. Car si je puis seulement considérer la durée comme égale à une minute avant l'existence ou le mouvement d'aucun corps, je puis ajoûter une minute de plus, & encore une autre, jusqu'à ce que j'arrive à 60 minutes, & en ajoutant de cette sorte des minutes, des heures ou des années, c'est-à-dire, telles ou telles parties d'une révolution solaire, ou de quelqu'autre période, dont j'ai l'idée, je puis avancer à l'infini, & supposer une durée qui excede autant de fois ces sortes de périodes, que j'en puis

compter en les multipliant auſſi ſouvent qu'il me plaît, & c'eſt-là, à mon avis, l'idée que nous avons de l'*éternité*, dont l'infinité ne nous paroît point différente de l'idée que nous avons de l'*infinité des nombres*, auxquels nous pouvons toujours ajouter, ſans jamais arriver au bout. Ch. XIV.

§. 31. Il eſt donc évident, à mon avis, que les idées & les meſures de la durée nous viennent des deux ſources de toutes nos connoiſſances dont j'ai déjà parlé, ſavoir la *réflexion* & la *ſenſation*.

Car premierement, c'eſt en obſervant ce qui ſe paſſe dans notre eſprit, je veux dire cette ſuite conſtante d'idées dont les unes paroiſſent à meſure que d'autres viennent à diſparoître, que nous nous formons l'idée de la ſucceſſion.

Nous acquérons, en ſecond lieu, l'idée de la *durée* en remarquant de la diſtance dans les parties de cette ſucceſſion.

En troiſieme lieu, venant à obſerver, par le moyen des ſens, certaines apparences, diſtinguées par certaines périodes régulieres, & en apparence *équidiſtantes*, nous nous formons l'idée de certaines longueurs ou meſures de durée, comme ſont les minutes, les heures, les jours, les années, &c.

En quatrieme lieu: par la faculté que nous avons de répéter auſſi ſouvent que nous voulons, ces meſures du temps, ou ces idées de longueur & de durée déterminées dans notre eſprit, nous pouvons venir à imaginer la durée, là même où rien n'e-

CH. XIV. xiſte réellement. C'eſt ainſi que nous imaginons *demain*, *l'année ſuivante*, ou *ſept années* qui doivent ſuccéder au temps préſent.

En cinquieme lieu : par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou telle idée d'une certaine longueur de temps, comme d'une minute, d'une année ou d'un ſiecle, auſſi ſouvent qu'il nous plaît, en les ajoutant les unes aux autres, ſans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition que de la fin des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, nous nous formons à nous-mêmes l'idée de l'*éternité*, qui peut être auſſi-bien appliquée à l'éternelle durée de nos ames, qu'à l'éternité de cet Etre infini qui doit néceſſairement avoir toujours exiſté.

6. Enfin, en conſidérant une certaine partie de cette durée infinie en tant que déſignée par des meſures périodiques, nous acquérons l'idée de ce qu'on nomme généralement le *temps*.

CHAPITRE XV.

De la Durée & de l'Expanſion, conſidérées enſemble.

§, 1. QUOIQUE dans les chapitres précédents je me ſois arrêté aſſez long-temps à conſidérer l'eſpace & la durée ; cependant comme ce ſont des idées d'une importance générale, & qui de leur nature ont quelque choſe de fort abſtrus & de fort particulier, je vais les comparer l'une avec l'autre, pour les faire mieux connoître, perſuadé que nous pourrons avoir des idées plus nettes & plus diſtinctes de ces deux choſes en les examinant jointes enſemble. Pour éviter la confuſion, je donne à la diſtance ou à l'eſpace conſidérée dans une idée ſimple & abſtraite, le nom d'*Expanſion*, afin de le diſtinguer de l'*étendue* : terme que quelques-uns n'emploient que pour exprimer cette diſtance en tant qu'elle eſt dans les parties ſolides de la matiere : auquel ſens il renferme, ou déſigne du moins l'idée du corps ; au lieu que l'idée d'une pure diſtance n'enferme rien de ſemblable. Je préfere auſſi le mot d'*expanſion* à celui d'*eſpace*, parce que ce dernier eſt ſouvent appliqué à la diſtance des parties ſucceſſives & tranſitoires qui n'exiſtent jamais enſemble, auſſi-bien qu'à celles qui ſont permanentes.

CH. XV. La durée & l'expanſion, capables du plus & du moins.

CH. XV. Pour venir maintenant à la comparaiſon de l'expanſion & de la durée, je remarque d'abord que l'eſprit y trouve l'idée commune d'une longueur continuée, capable du plus ou du moins; car on a une idée auſſi claire de la différence qu'il y a entre la longueur d'une heure & celle d'un jour, que de la différence qu'il y a entre un pouce & un pied.

L'expanſion n'eſt pas bornée par la matiere.

§. 2. L'eſprit s'étant formé l'idée de la longueur d'une certaine partie de l'*expanſion*, d'un ampan, d'un pas, ou de telle longueur que vous voudrez, il peut répéter cette idée, comme il a été dit, & ainſi en l'ajoutant à la premiere, étendre l'idée qu'il a de la longueur & l'égaler à deux empans, ou à deux pas, & cela auſſi ſouvent qu'il veut, juſqu'à ce qu'il égale la diſtance de quelques parties de la terre qui ſoient à tel éloignement qu'on voudra l'une de l'autre, & continuer ainſi juſqu'à ce qu'il parvienne à remplir la diſtance qu'il y a d'ici au ſoleil, ou aux étoiles les plus éloignées. Et par une telle progreſſion, dont le commencement ſoit pris de l'endroit où nous ſommes, ou de quelqu'autre que ce ſoit, notre eſprit peut toujours avancer & paſſer au-delà de toutes ces diſtances; enſorte qu'il ne trouve rien qui puiſſe l'empêcher d'aller plus avant, ſoit dans le lieu des corps, ou dans l'eſpace vuide des corps. Il eſt vrai, que nous pouvons aiſément parvenir à la fin de l'étendue ſolide, & que nous n'avons aucune peine à concevoir l'extrémité & les bornes de tout ce qu'on nomme

corps ; mais lorſque l'eſprit eſt parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette expanſion infinie qu'il imagine au-delà des corps, & où il ne ſauroit ni trouver ni concevoir aucun bout. Et qu'on n'oppoſe point à cela, qu'il n'y a rien du tout au-delà des limites du corps, à moins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la matiere. *Salomon*, dont l'entendement étoit rempli d'une ſageſſe extraordinaire, qui en avoit étendu & perfectionné les lumieres, ſemble avoir d'autres penſées lorſqu'il dit en parlant à Dieu : *Les cieux & les cieux des cieux ne peuvent te contenir.* Et je crois pour moi que celui-là ſe fait une trop haute idée de la capacité de ſon propre entendement, qui ſe figure de pouvoir étendre ſes penſées plus loin que le lieu où Dieu exiſte, ou imaginer une expanſion où Dieu n'eſt pas. CH. XV.

La durée n'eſt pas bornée non plus par le mouvement

§. 3. Ce que je viens de dire de l'expanſion, convient parfaitement à la *durée.* L'eſprit ayant conçu l'idée d'une certaine durée, peut la doubler, la multiplier, & l'étendre non-ſeulement au-delà de ſa propre exiſtence, mais au-delà de tous les êtres corporels, & de toutes les meſures du temps, priſes ſur les corps céleſtes & ſur leurs mouvements. Mais quoique nous faſſions la durée, infinie, comme elle l'eſt certainement, perſonne ne fait difficulté de reconnoître que nous ne pouvons pourtant pas étendre cette durée au-delà de tout être ; car DIEU remplit l'éternité, comme chacun en tombe aiſément d'accord. On ne

CH. XV. convient pas de même que Dieu rempliſſe l'immenſité ; mais il eſt mal aiſé de trouver la raiſon pourquoi l'on douteroit de ce dernier point, pendant qu'on aſſure le premier ; car certainement ſon être infini eſt auſſi-bien ſans bornes à l'un qu'à l'autre de ces égards ; & il me ſemble que c'eſt donner un peu trop à la matiere que de dire, qu'il n'y a rien là où il n'y a point de corps.

Pourquoi on admet plus aiſément une durée infinie, qu'une expanſion infinie.

§. 4, Delà nous pouvons apprendre, à mon avis, d'où vient que chacun parle familiérement de l'éternité, & la ſuppoſe ſans héſiter le moins du monde, ne faiſant aucune difficulté d'attribuer l'infinité à la durée, quoique pluſieurs n'admettent ou ne ſuppoſent l'infinité de l'eſpace qu'avec beaucoup plus de retenue & d'un ton beaucoup moins affirmatif. La raiſon de cette différence vient, ce me ſemble, de ce que les termes de *durée* & d'*étendue* étant employés comme des noms de qualités qui appartiennent à d'autres êtres, nous concevons ſans peine une durée infinie en DIEU, & ne pouvons même nous empêcher de le faire. Mais comme nous n'attribuons pas l'étendue à Dieu, mais ſeulement à la matiere qui eſt infinie, nous ſommes plus ſujets à douter de l'exiſtence d'une expanſion ſans matiere, de laquelle ſeule nous ſuppoſons communément que l'expanſion eſt un atttibut. Voilà pourquoi, lorſque les hommes ſuivent les penſées qu'ils ont de l'eſpace, ils ſont portés à s'arrêter ſur les limites qui terminent les corps, comme ſi

l'eſpace étoit là auſſi ſur ſes fins & qu'il ne s'étendît pas plus loin : ou ſi, conſidérant la choſe de plus près, leurs idées les engagent à porter leurs penſées encore plus avant, ils ne laiſſent pas d'appeler tout ce qui eſt au-delà des bornes de l'univers, *eſpace imaginaire*, comme ſi cet eſpace n'étoit rien, dès-là qu'il ne contient aucun corps. Mais à l'égard de la durée qui précede tous les corps & les mouvements par leſquels on la meſure ; ils raiſonnent tout autrement ; car ils ne la nomment jamais imaginaire, parce qu'elle n'eſt jamais ſuppoſée vuide de quelque ſujet qui exiſte réellement. Que ſi les noms des choſes peuvent nous conduire en quelque maniere à l'origine des idées des hommes, (comme je ſuis tenté de croire qu'elles y peuvent contribuer beaucoup,) le mot de *durée* peut donner ſujet de penſer, que les hommes crurent qu'il y avoit quelque analogie entre une continuation d'exiſtence qui enferme comme une eſpece de réſiſtance à toute force deſtructive, & entre une continuation de ſolidité, (propriété des corps qu'on eſt ſouvent porté à confondre avec la *durée*, & qu'on trouvera effectivement n'en être pas fort différente, ſi l'on conſidere les plus petits atomes de la matiere,) & que cela donnât occaſion à la formation des mots *durer*, & *être dur*, qui ont une ſi étroite affinité enſemble. Cela paroît ſur-tout dans la langue latine, d'où ces mots ont paſſé dans nos langues modernes ; car le mot latin *durare* eſt auſſi-

CH. XV.

CH. XV. bien employé pour ſignifier l'idée de la *dureté*, proprement dite, que l'idée d'une exiſtence continuée, comme il paroît par cet endroit d'*Horace*, (Epod. XVI.) *ferro duravit ſæcula.* Quoi qu'il en ſoit, il eſt certain, que quiconque ſuit ſes propres penſées, trouvera qu'elles ſe portent quelquefois bien au-delà de l'étendue des corps, dans l'infinité de l'eſpace ou de l'expanſion, dont l'idée eſt diſtincte du corps & de toute autre choſe; ce qui peut fournir la matiere d'une plus ample méditation à qui voudra s'y appliquer.

Le temps eſt à la durée ce que le lieu eſt à l'expanſion.

§. 5. En général, le temps eſt à la durée, ce que le lieu eſt à l'expanſion. Ce ſont autant de portions de ces deux *Océans infinis d'éternité & d'immenſité*, diſtinguées du reſte comme par autant de bornes, & qui ſervent en effet à marquer la poſition des êtres réels & finis, ſelon le rapport qu'ils ont entr'eux dans cette uniforme & infinie étendue de durée & d'eſpace. Ainſi, à bien conſidérer le temps & le lieu, ils ne ſont rien autre choſe que des idées de certaines diſtances déterminées, priſes de certains points connus & fixes dans les choſes ſenſibles, capables d'être diſtinguées & qu'on ſuppoſe garder toujours la même diſtance les unes à l'égard des autres. C'eſt de ces points fixes dans les êtres ſenſibles que nous comptons la durée particuliere, & que nous meſurons la diſtance de diverſes portions de ces quantités infinies; & ces diſtinctions obſervées ſont ce que nous appelons le *temps* & le *lieu*. Car la

durée & l'eſpace étant uniformes de leur nature, ſi l'on ne jetoit la vue ſur ces ſortes de points fixes, on ne pourroit point obſerver dans la durée & dans l'eſpace, l'ordre & la poſition des choſes; & tout ſeroit dans un confus entaſſement que rien ne ſeroit capable de débrouiller. CH. XV.

§. 6. Or à conſidérer ainſi le *temps* & le *lieu* comme autant de portions déterminées de ces abîmes infinis d'eſpace & de durée, qui ſont ſéparées ou qu'on ſuppoſe diſtinguées du reſte, par des marques & des bornes connues, on leur fait ſignifier à chacun deux choſes différentes.

Le temps & le lieu ſont pris pour autant de portions de durée & d'eſpace qu'on en peut déſigner par l'exiſtence & le mouvement des corps.

Et premierement, le *temps*, conſidéré en général, ſe prend communément pour cette portion de durée infinie, qui eſt meſurée par l'exiſtence & le mouvement des corps céleſtes, & qui coexiſte à cette exiſtence & à ce mouvement, autant que nous en pouvons juger par la connoiſſance que nous avons de ces corps. A prendre la choſe de cette maniere, le temps commence & finit avec la formation de ce monde ſenſible, & c'eſt le ſens qu'il faut donner à ces expreſſions que j'ai déjà citées, *avant tout le temps*, ou *lorſqu'il n'y aura plus de temps*. Le *lieu* ſe prend auſſi quelquefois pour cette portion de l'eſpace infini qui eſt compriſe & renfermée dans le monde matériel, & qui par-là eſt diſtinguée du reſte de l'*expanſion*; quoique ce fût parler proprement de donner à une telle portion de l'eſpace, le nom d'*étendue* plutôt que celui de *lieu*.

CH. XV. C'eſt dans ces bornes que ſont renfermés le *temps* & le *lieu*, pris dans le ſens que je viens d'expliquer ; & c'eſt par leurs parties capables d'être obſervées, qu'on meſure & qu'on détermine le temps ou la durée particuliere de tous les êtres corporels, auſſi-bien que leur étendue & leur place particuliere.

Quelquefois pour tout autant de durée & d'eſpace que nous en déſignons par des meſures priſes de la groſſeur ou du mouvement des corps.

§. 7. En ſecond lieu, le *temps* ſe prend quelquefois dans un ſens plus étendu, & eſt appliqué aux parties de la durée infinie, non à celles qui ſont réellement diſtinguées & meſurées par l'exiſtence réelle & par les mouvements périodiques des corps, qui ont été deſtinés dès le commencement * à ſervir de ſigne, & à marquer les ſaiſons, les jours & les années, & qui ſuivent cela nous ſervent à meſurer le temps ; mais à d'autres portions de cette durée infinie & uniforme que nous ſuppoſons égale, dans quelques rencontres, à certaines longueurs d'un temps précis, & que nous conſidérons par conſéquent comme déterminées par certaines bornes. Car ſi nous ſuppoſions par exemple, que la création des anges ou leur chûte fût arrivée au commencement de la *période Julienne*, nous parlerions aſſez proprement & nous nous ferions fort bien entendre, ſi nous diſions que depuis la création des anges il s'eſt écoulé 794. ans de plus que depuis la création du monde. Par où nous déſignerions tout autant de cette durée diſtincte, que nous ſuppoſerions égaler 794 révolutions annuelles du ſoleil ; de-

* *Geneſe*, ch. I. v. 14.

ſorte qu'elles auroient été renfermées dans cette portion, ſuppoſé que le ſoleil ſe fût mû de la même maniere qu'à préſent. De même, nous ſupppoſons quelquefois de la place, de la diſtance ou de la grandeur dans ce vuide immenſe qui eſt au-delà des bornes de l'Univers, lorſque nous conſidérons une portion de cet eſpace, qui ſoit égale à un corps d'une certaine dimenſion déterminée, comme d'un pied cubique, ou qui ſoit capable de le recevoir: ou lorſque dans cette vaſte expanſion, vuide de corps, nous concevons un point, à une diſtance préciſe d'une certaine partie de l'Univers. CH. XV.

§. 8. *Où* & *quand* ſont des queſtions qui appartiennent à toutes les exiſtences finies, deſquelles nous déterminons toujours le lieu & le temps, par rapport à quelques parties connues de ce monde ſenſible, & à certaines époques qui nous ſont marquées par les mouvements qu'on y peut obſerver. Sans ces ſortes de périodes ou parties fixes, l'ordre des choſes ſe trouveroit anéanti eu égard à notre entendement borné, dans ces deux vaſtes océans de durée & d'expanſion, qui invariables & ſans bornes renferment en eux-mêmes tous les êtres finis, & n'appartiennent dans toute leur étendue qu'à la Divinité. Il ne faut donc pas s'étonner que nous ne puiſſions nous former une idée complette de la durée & de l'expanſion, & que notre eſprit ſe trouve, pour ainſi dire, ſi ſouvent hors de route, lorſque

Le lieu & le temps appartiennent à tous les êtres finis.

CH. XV. nous venons à les conſidérer, ou en elles-mêmes par voye d'abſtraction, ou comme appliquées en quelque maniere à l'*Etre ſuprême & incompréhenſible*. Mais lorſque l'expanſion & la durée ſont appliquées à quelque être fini, l'étendue d'un corps eſt tout autant de cet eſpace infini, que la groſſeur de ce corps en occupe; & ce qu'on nomme le *lieu*, c'eſt la poſition d'un corps conſidéré à une certaine diſtance de quelque autre corps. Et comme l'idée de la durée particuliere d'une choſe, eſt l'idée de cette portion de durée infinie, qui paſſe durant l'exiſtence de cette choſe, de même le temps pendant lequel une choſe exiſte, eſt l'idée de cet eſpace de durée qui s'écoule entre quelques périodes de durée, connues & déterminées, & entre l'exiſtence de cette choſe. La premiere de ces idées montre la diſtance des extrémités de la grandeur ou des extrémités de l'exiſtence d'une ſeule & même choſe, comme que cette choſe eſt d'un pied en quarré, ou qu'elle dure deux années: l'autre fait voir la diſtance de ſa *location*, ou de ſon exiſtence d'avec certains autres points fixes d'eſpace ou de durée, comme qu'elle exiſte au milieu de la *Place Royale*, ou dans le premier degré du *taureau*, ou dans l'année 1971. ou l'an 1000 de la *période Julienne*; toutes diſtances que nous meſurons par les idées que nous avons conçues auparavant de certaines longueurs d'eſpace, ou de durée, comme ſont, à l'égard de l'eſpace, les pouces, les pieds, les lieues, les

degrés; & à l'égard de la durée, les minutes, les jours, & les années *&c.* CH. XV.

§. 9. Il y a une autre choſe ſurquoi l'eſpace & la durée ont enſemble une grande conformité, c'eſt que quoique nous les mettions avec raiſon au nombre de nos *idées ſimples*, cependant de toutes les idées diſtinctes que nous avons de l'eſpace & de la durée, il n'y en a aucune qui n'ait quelque ſorte de compoſition. Telle eſt la nature de ces deux choſes (1) d'être compo-

Chaque partie de l'extenſion eſt extenſion, & chaque partie de la durée, eſt durée.

(1) On a objecté à Mr. Locke, que ſi l'eſpace eſt compoſé de parties, comme il l'avoue en cet endroit, il ne ſauroit le mettre au nombre des idées ſimples, ou bien qu'il doit renoncer à ce qu'il dit ailleurs, que *une des propriétés des idées ſimples c'eſt d'être exemptes de toute compoſition, & de ne produire dans l'ame qu'une conception entierement uniforme, qui ne puiſſe être diſtinguée en différentes idées.* p. 174, T. 1. A quoi on ajoute en paſſant qu'on eſt ſurpris que M. Locke n'ait pas donné dans le chapitre II. du II. livre où il commence à parler des idées ſimples, une définition exacte de ce qu'il entend par *Idées ſimples*. C'eſt Mr. *Barbeyrac*, à préſent profeſſeur en droit à Groningue, qui me communiqua ces objections dans une lettre que je fis voir à Mr. Locke. Et voici la réponſe que Mr. Locke me dicta peu de jours après. » Pour commencer par » la derniere objection, Mr. Locke déclare d'a- » bord, qu'il n'a pas traité ſon ſujet dans un » ordre parfaitement ſcholaſtique, n'ayant pas » eu beaucoup de familiarité avec ces ſortes de » livres lorſqu'il a écrit le ſien, où plutôt ne ſe » ſouvenant guere plus alors de la méthode » qu'on y obſerve, & qu'ainſi ſes lecteurs ne

CH. XV. ſées de parties. Mais comme ces parties ſont toutes de la même eſpece, & ſans

» doivent pas s'attendre à des définitions régu-
» liérement placées à la tête de chaque nouveau
» ſujet. Il s'eſt contenté d'employer ſes princi-
» paux termes ſur leſquels il raiſonne de telle
» ſorte que d'une maniere ou d'autre il faſſe com-
» prendre nettement à ſes lecteurs ce qu'il en-
» tend par ces termes-là. Et en particulier à l'é-
» gard du terme d'*Idée ſimple*, il a eu le bon-
» heur de le définir dans l'endroit de la p. 174,
» T. I. cité dans l'objection ; & par conſéquent
» il n'aura pas beſoin de ſuppléer à ce dé-
» faut. La queſtion ſe réduit donc à ſavoir
» ſi l'idée d'*extenſion* peut s'accorder avec cette
» définition qui lui conviendra effectivement, ſi
» elle eſt entendue dans les ſens que Mr. Locke
» a eu principalement devant les yeux. Or la
» compoſition qu'il a eu proprement deſſein
» d'exclure dans cette définition, c'eſt une com-
» poſition de différentes idées dans l'eſprit, &
» non une compoſition d'idées de même eſpece
» en définiſſant une choſe dont l'eſſence conſiſte à
» avoir des parties de même eſpece, & où
» l'on ne peut venir à une derniere entiérement
» exempte de cette compoſition ; de ſorte que ſi
» l'idée d'*étendue* conſiſte à avoir *partes extra*
» *partes*, comme on parle dans les écoles, c'eſt
» toujours, au ſens de Mr. Locke, une idée
» ſimple, parce que l'idée d'avoir *partes extra*
» *partes* ne peut être réſolue en deux autres
» idées. Du reſte, l'objection qu'on fait à Mr.
» Locke à propos de la nature de l'étendue, ne
» lui avoit pas entiérement échappé, comme on
» peut le voir dans le §. 6 de ce chapitre, où il
» dit que la moindre portion d'*eſpace* ou d'*é-*
» *tendue* dont nous ayons une idée claire & diſ-
» tincte, eſt la plus propre à être regardée

mélange d'aucune autre idée, elles n'empêchent pas que l'eſpace & la durée ne ſoient du nombre des idées ſimples. Si l'eſprit pouvoit arriver, comme dans les nombres, à une ſi petite partie de l'étendue ou de la durée, qu'elle ne pût être diviſée, ce ſeroit, pour ainſi-dire, une CH. XV.

» comme l'idée ſimple de cette eſpece dont » les modes complexes de cette eſpece ſont » compoſés : & à ſon avis, on peut fort bien » l'appeler *une idée ſimple*, puiſque c'eſt la » plus petite idée de l'eſpace que l'eſprit ſe » puiſſe former à lui-même, & qu'il ne peut par » conſéquent la diviſer en deux plus petites. » D'où il s'enſuit qu'elle eſt à l'eſprit une idée » ſimple : ce qui ſuffit dans cette occaſion. Car » l'affaire de Mr. Locke n'eſt pas de diſcourir en » cet endroit de la réalité des choſes, mais des » idées de l'eſprit. Et ſi cela ne ſuffit pas pour » éclaircir la difficulté, M. Locke n'a plus rien » à ajouter, ſinon que ſi l'idée d'*étendue* eſt ſi » ſinguliere qu'elle ne puiſſe s'accorder exacte- » ment avec la définition qu'il a donnée des » *Idées ſimples*, de ſorte qu'elle differe en quel- » que maniere de toutes les autres de cette eſ- » pece, il croit qu'il vaut mieux la laiſſer là » expoſée à cette difficulté, que de faire une » nouvelle diviſion en ſa faveur. C'eſt aſſez pour » Mr. Locke qu'on puiſſe comprendre ſa penſée. » Il n'eſt que trop ordinaire de voir des diſ- » cours trés-intelligibles, gâtés par trop de dé- » licateſſe ſur ces pointilleries. Nous devons » aſſortir les choſes le mieux que nous pouvons, » *doctrinæ cauſa* ; mais après tout, il ſe trouvera » toujours quantité de choſes qui ne pourront » pas s'ajuſter exactement avec nos conceptions » & nos façons de parler. »

CH. XV. idée, ou une unité indiviſible, par la répétition de laquelle l'eſprit pourroit ſe former les plus vaſtes idées de l'étendue & de la durée qu'il puiſſe avoir. Mais parce que notre eſprit n'eſt pas capable de ſe repréſenter l'idée d'un eſpace ſans parties, on ſe ſert, au lieu de cela des meſures communes qui s'impriment dans la mémoire par l'uſage qu'on en fait dans chaque pays, comme ſont à l'égard de l'eſpace, les pouces, les pieds, les coudées & les paraſanges; & à l'égard de la durée, les ſecondes, les minutes, les heures, les jours & les années: notre eſprit, dis-je, regarde ces idées, ou autres ſemblables, comme des idées ſimples dont il ſe ſert pour compoſer des idées plus étendues, qu'il forme dans l'occaſion par l'addition de ces ſortes de longueurs qui lui ſont devenues familieres. D'un autre côté, la plus petite meſure ordinaire que nous ayons de l'une & de l'autre, eſt regardée comme l'unité dans les nombres, lorſque l'eſprit veut réduire l'eſpace ou la durée en plus petites fractions, par voye de diviſion. Du reſte, dans ces deux opérations, je veux dire dans l'addition & la diviſion de l'eſpace ou de la durée, & lorſque l'idée en queſtion devient fort étendue, ou extrêmement reſſerrée, ſa quantité préciſe devient fort obſcure & fort confuſe; & il n'y a plus que le nombre de ces additions ou diviſions répétées qui ſoit clair & diſtinct. C'eſt de quoi l'on ſera aiſément convaincu, ſi l'on abandonne ſon eſprit à

la contemplation de cette vaſte expanſion de l'eſpace ou de la diviſibilité de la matiere. Chaque partie de la durée, eſt durée, & chaque partie de l'extenſion, eſt extenſion ; & l'une & l'autre ſont capables d'addition ou de diviſion à l'infini. Mais il eſt, peut-être, plus à propos que nous nous fixions à la conſidération des plus petites parties de l'une & de l'autre, dont nous ayions des idées claires & diſtinctes, comme à des idées ſimples de cette eſpece, deſquelles nos *modes complexes* de l'eſpace, de l'étendue & de la durée, ſont formés, & auxquelles il peuvent être encore diſtinctement réduits. Dans la durée, cette petite partie peut être nommée un *moment*, & c'eſt le temps qu'une idée reſte dans notre eſprit, dans cette perpétuelle ſucceſſion d'idées qui s'y fait ordinairement. Pour l'autre petite portion qu'on peut remarquer dans l'eſpace, comme elle n'a point de nom, je ne ſai ſi l'on me permettra de l'appeler *point ſenſible*, par où j'entends la plus petite particule de matiere ou d'eſpace que nous puiſſions diſcerner, & qui eſt ordinairement environ une minute, ou aux yeux les plus pénétrants rarement moins que trente ſecondes d'un cercle dont l'œil eſt le centre. CH. XV.

§. 10. L'expanſion & la durée conviennent dans cet autre point ; c'eſt que bien qu'on les conſidere l'une & l'autre comme ayant des parties, cependant leurs parties ne peuvent être ſéparées l'une de l'autre, pas même par la penſée ; quoique les par- Les parties de l'expanſion & de la durée ſont inſéparables.

CH. XV. ties des corps d'où nous tirons la meſure de l'expanſion, & celle du mouvement, ou plutôt, de la ſucceſſion des idées dans notre eſprit, d'où nous empruntons la meſure de la durée, puiſſent être diviſées & interrompues, ce qui arrive aſſez ſouvent, le mouvement étant terminé par le repos, & la ſucceſſion de nos idées par le ſommeil, auquel nous donnons auſſi le nom de *repos*.

La durée eſt comme une ligne, & l'expanſion comme un ſolide.

§. 11. Il y a pourtant cette différence viſible entre l'eſpace & la durée que les idées de longueur que nous avons de l'expanſion, peuvent être tournées en tout ſens, & ſont ainſi ce que nous nommons figure, largeur & épaiſſeur; au-lieu que la durée n'eſt que comme une longueur continuée à l'infini en ligne droite, qui n'eſt capable de recevoir ni multiplicité ni variation, ni figure; mais eſt une commune meſure de tout ce qui exiſte, de quelque nature qu'il ſoit, une meſure à laquelle toutes choſes participent également pendant leur exiſtence. Car ce moment-ci eſt commun à toutes les choſes qui exiſtent préſentement, & renferme également cette partie de leur exiſtence, tout de même que ſi toutes ces choſes n'étoient qu'un ſeul être; de ſorte que nous pouvons dire avec vérité, que tout ce qui eſt, exiſte dans un ſeul & même moment de temps. De ſavoir, ſi la nature des anges & des eſprits a de même quelqu'analogie avec l'expanſion, c'eſt ce qui eſt au-deſſus de ma portée: & peut-être

que par rapport à nous, dont l'entendement eſt tel qu'il nous le faut pour la conſervation de notre être, & pour les fins auxquelles nous ſommes deſtinés, & non pour avoir une véritable & parfaite idée de tous les autres êtres, il nous eſt preſqu'auſſi difficile de concevoir quelqu'exiſtence, ou d'avoir l'idée de quelqu'être réel, entierement privé de toute ſorte d'expanſion, que d'avoir l'idée de quelqu'exiſtence réelle qui n'ait abſolument aucune eſpece de durée. C'eſt pourquoi nous ne ſavons pas quel rapport les eſprits ont avec l'eſpace, ni comment ils y participent. Tout ce que nous ſavons, c'eſt que chaque corps, pris à part, occupe ſa portion particuliere de l'eſpace, ſelon l'étendue de ſes parties ſolides; & que par-là il empêche tous les autres corps d'avoir aucune place dans cette portion particuliere, pendant qu'il en eſt en poſſeſſion. CH. XV.

§. 12. La durée eſt donc, auſſi bien que le temps qui en fait partie, l'idée que nous avons d'une diſtance qui périt, & dont deux parties n'exiſtent jamais enſemble, mais ſe ſuivent ſucceſſivement l'une & l'autre; & l'expanſion eſt l'idée d'une diſtance durable dont toutes les parties exiſtent enſemble, & ſont incapables de ſucceſſion. C'eſt pour cela que, bien que nous ne puiſſions concevoir aucune durée ſans ſucceſſion, ni nous mettre dans l'eſprit qu'un être coéxiſte préſentement à *demain*, ou poſſede à la fois plus que ce moment préſent de durée; cependant nous pou-

Deux parties de la durée n'exiſtent jamais enſemble, & les parties de l'expanſion exiſtent toutes enſemble.

CH. XV. vons concevoir que la durée éternelle de l'être infini eſt fort différente de celle de l'homme, ou de quelqu'autre être fini · cependant la connoiſſance ou la puiſſance de l'homme ne s'étend point à toutes les choſes paſſées & à venir; ſes penſées ne ſont, pour ainſi dire, que d'hier, & il ne ſait pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence. Il ne ſauroit rappeler le paſſé, ni rendre préſent ce qui eſt encore à venir. Ce que je dis de l'homme, je le dis de tous les êtres finis, qui, quoiqu'ils puiſſent être beaucoup au-deſſus de l'homme en connoiſſance & en puiſſance, ne ſont pourtant que de foibles créatures en comparaiſon de Dieu lui-même. Ce qui eſt fini, quelque grand qu'il ſoit, n'a aucune proportion avec l'infini. Comme la durée de Dieu infini eſt accompagnée d'une connoiſſance & d'une puiſſance infinies, il voit toutes les choſes paſſées & à venir; enſorte qu'elles ne ſont pas plus éloignées de ſa connoiſſance, ni moins expoſées à ſa vue que les choſes préſentes. Elles ſont toutes également ſous ſes yeux: & il n'y a rien qu'il ne puiſſe faire éxiſter, chaque moment qu'il veut. Car, l'exiſtence de toutes choſes dépendant uniquement de ſon bon plaiſir, elles exiſtent toutes dans le même moment qu'il juge à propos de leur donner l'exiſtence.

L'expanſion & la durée ſont renfermées l'une dans l'autre.

§. 13. Enfin, l'expanſion & la durée ſont renfermées l'une dans l'autre, chaque portion d'eſpace étant dans chaque partie de la durée, & chaque portion de durée, dans

dans chaque partie de l'expanſion. Je crois que parmi toute cette grande varieté d'idées que nous concevons ou pouvons concevoir, on trouveroit à peine une telle combinaiſon de deux idées diſtinctes, ce qui peut fournir matiere à de plus profondes ſpéculations. CH. XV.

CHAPITRE XVI.

Du Nombre.

§. 1. COMME parmi toutes les idées que nous avons, il n'y en a aucune qui nous ſoit ſuggerée par plus de voyes que celle de l'*unité*, auſſi n'y en a-t-il point de plus ſimple. Il n'y a, dis-je aucune apparence de variété ou de compoſition dans cette idée; & elle ſe trouve jointe à chaque objet qui frappe nos ſens, à chaque idée qui ſe préſente à notre entendement, & à chaque penſée de notre eſprit. C'eſt pourquoi, il n'y en a point qui nous ſoit plus familiere, comme c'eſt auſſi la plus univerſelle de nos idées dans le rapport qu'elle a avec toutes les autres choſes; car le nombre s'applique aux hommes, aux anges, aux actions, aux penſées, en un mot à tout ce qui exiſte, ou peut être imaginé. CHAP. XVI.

Le nombre eſt la plus ſimple & la plus univerſelle de toutes nos idées.

§. 2. En répétant cette idée de l'unité dans notre eſprit, & ajoutant ces répétitions enſemble, nous venons à former les

Les modes du nombre ſe font par voie d'addition.

CHAP. XVI.

modes ou *idées complexes du nombre.* Ainſi en ajoutant *un* à *un*, nous avons l'idée complexe d'une *couple;* en mettant enſemble douze unités, nous avons l'idée complexe d'une *douzaine*; & ainſi d'une *centaine*, d'un *million*, ou de tout autre nombre

Chaque mode exactement diſtinct dans le nombre.

§. 3. De tous les modes ſimples, il n'y en a point de plus diſtincts que ceux du nombre, la moindre variation, qui eſt d'une unité, rendant chaque combinaiſon auſſi clairement diſtincte de celle qui en approche de plus près, que de celle qui en eſt la plus éloignée, *deux* étant auſſi diſtincts *d'un* que de *deux cent*; & l'idée de *deux* auſſi diſtincte de celle de *trois*, que la grandeur de toute la terre eſt diſtincte de celle d'un ciron. Il n'en eſt pas de même à l'égard des autres modes ſimples, dans leſquels il ne nous eſt pas ſi aiſé, ni peut-être poſſible de mettre de la diſtinction entre deux idées approchantes, quoiqu'il y ait une différence réelle entr'elles. Car qui voudroit entreprendre de trouver de la différence entre la blancheur de ce papier & celle qui en approche d'un degré, ou qui pourroit former des idées diſtinctes du moindre excès de grandeur en différentes portions d'étendue.

Les démonſtrations dans les nombres ſont plus préciſes.

§. 4. Or de ce que chaque mode du nombre paroît ſi clairement diſtinct de tout autre, de ceux-là même qui en approchent de plus près, je ſuis porté à conclure que, ſi les démonſtrations dans les nombres ne ſont pas plus évidentes & plus exactes que

CHAP. XVI.

celles qu'on fait ſur l'étendue, elles ſont dumoins plus générales dans l'uſage, & plus déterminées dans l'application qu'on en peut faire; parce que dans les nombres, les idées ſont & plus préciſes & plus propres à être diſtinguées les unes des autres, que dans l'étendue, ou l'on ne peut point obſerver ou meſurer chaque égalité & chaque excès de grandeur auſſi aiſément que dans les nombres, par la raiſon que dans l'eſpace nous ne ſaurions arriver par la penſée à une certaine petiteſſe déterminée au-delà de laquelle nous ne puiſſions aller, telle qu'eſt l'unité dans le nombre. C'eſt pourquoi l'on ne ſauroit découvrir la quantité ou la proportion du moindre excès de grandeur, qui d'ailleurs paroît fort nettement dans les nombres, où, comme il a été dit, 91 eſt auſſi aiſé à diſtinguer de 90 que de 9000, quoique 91 excede immédiatement 90. Il n'en eſt pas de même dans l'étendue, où tout ce qui eſt quelque choſe de plus qu'un pied ou un pouce, ne peut être diſtingué de la meſure juſte d'un pied ou d'un pouce. Ainſi dans des lignes qui paroiſſent être d'une égale longueur, l'une peut être plus longue que l'autre par des parties innombrables; & il n'y a perſonne qui puiſſe donner un angle qui, comparé à un droit, ſoit immédiatement le plus grand, enſorte qu'il n'y en ait point d'autre plus petit qui ſe trouve plus grand que le droit.

§. 5. En répétant; comme nous avons dit, l'idée de l'unité, & la joignant à une

Combien il eſt néceſſaire de

CHAP. XVI. donner des noms aux nombres.

autre unité, nous en faiſons une *idée collective* que nous nommons *deux*. Et quiconque peut faire cela & avancer en ajoûtant toujours un de plus à la derniere idée collective qu'il a d'un certain nombre quel qu'il ſoit, & à laquelle il donne un nom particulier; quiconque, dis-je, fait cela, peut compter, ou avoir des idées de différentes collections d'unité, diſtinctes les unes des autres, tandis qu'il a une ſuite de noms pour déſigner les nombres ſuivants, & aſſez de mémoire pour retenir cette ſuite de nombres avec leurs différents noms; car compter n'eſt autre choſe qu'ajouter toujours une unité de plus, & donner au nombre total, regardé comme compris dans une ſeule idée, un nom ou un ſigne nouveau ou diſtinct, par où l'on puiſſe le diſcerner de ceux qui ſont devant & après, & le diſtinguer de chaque multitude d'unités qui eſt plus petite ou plus grande. Deſorte que celui qui ſait ajouter un à un & ainſi à deux, & avancer de cette maniere dans ſon calcul, marquant toujours en lui-même les noms diſtincts qui appartiennent à chaque progreſſion, & qui d'autre part ôtant une unité de chaque collection peut les diminuer autant qu'il veut; celui-là eſt capable d'acquérir toutes les idées des nombres dont les noms ſont en uſage dans ſa langue, ou qu'il peut nommer lui-même, quoique peut-être il n'en puiſſe pas connoître d'avantage. Car comme les différents modes des nombres ne ſont dans notre eſprit que tout autant de

combinaiſons d'unité, qui ne changent point, & ne ſont capables d'aucune autre différence que du plus ou du moins, il ſemble que des noms ou des ſignes particuliers ſont plus néceſſaires à chacune de ces combinaiſons diſtinctes, qu'à aucune autre eſpece d'idées. La raiſon de cela eſt, que ſans de tels noms ou ſignes, à peine pouvons-nous faire uſage des nombres en comptant, ſur-tout lorſque la combinaiſon eſt compoſée d'une grande multitude d'unité; car alors il eſt difficile d'empêcher, que, de ces unités jointes enſemble, ſans qu'on ait diſtingué cette collection particuliere par un nom ou un ſigne précis, il ne s'en faſſe un parfait cahos. CHAP. XVI.

§. 6. C'eſt-là, je crois, la raiſon pourquoi certains *Américains*, avec qui je me ſuis entretenu, & qui avoient d'ailleurs l'eſprit aſſez vif & aſſez raiſonnable, ne pouvoient en aucune maniere compter comme nous juſqu'à *mille*, n'ayant aucune idée diſtincte de ce nombre, quoiqu'ils puiſſent compter juſqu'à vingt. C'eſt que leur langue peu abondante, & uniquement accommodée au peu de beſoins d'une pauvre & ſimple vie, qui ne connoiſſoit ni le négoce ni les mathématiques, n'avoit point de mot qui ſignifiât *mille*, deſorte que lorſqu'ils étoient obligés de parler de quelque grand nombre, ils montroient les cheveux de leur tête, pour marquer en général une grande multitude qu'ils ne pouvoient nombrer; incapacité qui venoit, ſi je ne me trompe, de ce Autre raiſon pour établir cette néceſſité.

CHAP. XVI.

qu'ils manquent de noms. Un * voyageur qui a été chez les *Toupinambous*, nous apprend qu'ils n'avoient point de noms de nombre au-deſſus de cinq; & que lorſqu'ils vouloient exprimer quelque nombre au-delà, ils montroient leurs doigts, & les doigts des autres perſonnes qui étoient avec eux. Leur calcul n'alloit pas plus loin: & je ne doute pas que nous-mêmes ne puiſſions compter diſtinctement en paroles une beaucoup plus grande quantité de nombres que nous n'avons accoutumé de faire, ſi nous trouvions ſeulement quelques dénominations propres à les exprimer; au-lieu que ſuivant le tour que nous prenons de compter par millions (1) de millions,

* *Jean de Lery*, hiſtoire d'un voyage fait en la terre du Bréſi, *chap.* 20. *pag.* 207. 382.

(1) Il faut entendre ceci par rapport aux Anglois: car il y a long-temps que les François connoiſſent les termes de *bilions*, de *trilions*, de *quatrilions*, &c. On trouve dans la *Nouvelle Méthode Latine*, dont la premiere édition parut en 1655, le mot de *bilion*, dans le Traité des OBSERVATIONS PARTICULIERES, au chapitre ſecond, intitulé: *Des nombres Romains.* Et le P. *Lamy* a inſéré les mots de *bilions*, de *trilions*, de *quatrilions*, &c. dans ſon Traité *de la Grandeur*, qui a été imprimé quelques années avant que cet Ouvrage de Mr. Locke eût vu le jour. *Lorſqu'il y a pluſieurs chifres ſur une même ligne*, dit le P. Lamy, *pour éviter la confuſion, on les coupe de trois en trois par tranches, ou ſeulement on laiſſe un petit eſpace vuide*: & *chaque* tranche ou chaque ternaire a ſon nom. Le premier ternaire *s'appelle unité; le ſecond, mille; le troiſieme, millions; le quatrieme, milliards ou bi-*

de millions, &c. il eſt fort difficile d'aller ſans confuſion au-delà de dix-huit, ou plus de vingt-quatre progreſſions décimales. Mais pour faire voir combien des noms diſtincts nous peuvent ſervir à bien compter, ou à avoir des idées utiles des nombres, je vais ranger toutes les figures ſuivantes dans une ſeule ligne, comme ſi c'étoient des ſignes d'un ſeul nombre : CHAP. XVI.

Nonillions.	*Octillions.*	*Septillions.*	*Sextillions.*	*Quintillions.*
857324.	162486.	345896.	457916.	432147.
Quatrillions.	*Trillions.*	*Billions.*	*Millions.*	*Unités.*
248106'	235421.	261734.	368149.	623137.

La maniere ordinaire de compter ce nombre en Anglois, ſeroit de répéter ſouvent de millions de millions de millions, &c. Or *millions* eſt la propre dénomination de la ſeconde-*ſixaine*, 368149. Selon cette maniere, il ſeroit bien mal-aiſé d'avoir aucune notion diſtincte de ce nombre : mais qu'on voye ſi en donnant à chaque *ſixaine* une nouvelle dénomination ſelon l'ordre dans lequel elle ſeroit placée, l'on ne pourroit point compter ſans peine ces figures ainſi rangées, & peut-être pluſieurs autres,

---

lions ; le cinquieme, trilions ; le ſixieme, quatrilions. — *Quand on paſſe les quintilions*, dit-il, *cela s'appelle ſextilions, ſeptilions, ainſi de ſuite. Ce ſont des mots que l'on invente, parce qu'on n'en a point d'autres.* Il ne prétend pas par-là s'en attribuer l'invention, car ils avoient été inventés long-temps auparavant, comme je viens de le prouver.

CHAP. XVI.

enſorte qu'on s'en formât plus aiſément des idées diſtinctes à ſoi-même, & qu'on les fît connoître plus clairement aux autres. Je n'avance cela que pour faire voir, combien des noms diſtincts ſont néceſſaires pour compter, ſans prétendre introduire de nouveaux termes de ma façon.

Pourquoi les enfants ne comptent pas plutôt, qu'ils n'ont accoutumé de faire.

§. 7. Ainſi les enfants commencent aſſez tard à compter, & ne comptent point fort avant, ni d'une maniere fort aſſurée que long-temps après qu'ils ont l'eſprit rempli de quantité d'autres idées, ſoit que d'abord il leur manque des mots pour marquer les différentes progreſſions des nombres, ou qu'ils n'ayent pas encore la faculté de former des idées complexes de pluſieurs idées ſimples & détachées les unes des autres, de les diſpoſer dans un certain ordre régulier, & de les retenir ainſi dans leur mémoire, comme il eſt néceſſaire pour bien compter. Quoiqu'il en ſoit, on peut voir tous les jours, des enfants qui parlent & raiſonnent aſſez bien, & ont des notions fort claires de bien des choſes, avant que de pouvoir compter juſqu'à vingt. Et il y a des perſonnes qui faute de mémoire ne pouvant retenir différentes combinaiſons de nombres, avec les noms qu'on leur donne par rapport aux rangs diſtincts qui leur ſont aſſignés, ni la dépendance d'une ſi longue ſuite de progreſſions numérales dans la relation qu'elles ont les unes avec les autres, ſont incapables durant toute leur vie de compter, ou de ſuivre régulierement une aſſez petite ſuite de

nombres. Car qui veut compter vingt, ou avoir une idée de ce nombre, doit ſavoir que dix-neuf le précéde, & connoître le nom ou le ſigne de ces deux nombres, ſelon qu'ils ſont marqués dans leur ordre, parce que dès que cela vient à manquer, il ſe fait une brêche, la chaîne ſe rompt, & il n'y plus aucune progreſſion. De ſorte que, pour bien compter, il eſt néceſſaire, 1°. Que l'eſprit diſtingue exactement deux idées, qui ne différent l'une de l'autre que par l'addition ou la ſouſtraction d'une unité. 2°. Qu'il conſerve dans ſa mémoire les noms, ou les ſignes des différentes combinaiſons depuis l'unité juſqu'à ce nombre, & cela, non d'une maniere confuſe & ſans régle, mais ſelon cet ordre exact dans lequel les nombres ſe ſuivent les uns les autres Si l'on vient à s'égarer dans l'un ou dans l'autre de ces points, tout le calcul eſt confondu, & il ne reſte plus qu'une idée confuſe de multitude, ſans qu'il ſoit poſſible d'attraper les idées qui ſont néceſſaires pour compter diſtinctement. CHAP. XVI.

§. 8. Une autre choſe qu'il faut remarquer dans le nombre, c'eſt que l'eſprit s'en ſert pour meſurer toutes les choſes que nous pouvons meſurer, qui ſont principalement l'*expanſion* & la *durée*; & que l'idée que nous avons de *l'infini*, lors même qu'on l'applique à l'eſpace & à la durée, ne ſemble être autre choſe qu'une infinité de nombres. Car que ſont nos idées de l'éternité & de l'immenſité, ſinon des additions de certaines idées de parties ima- Le nombre meſure tout ce qui eſt capable d'être meſuré.

CHAP. XVI.

ginées dans la durée & dans l'expanſion que nous répétons avec l'infinité du nombre qui fournit à de continuelles additions ſans que nous en puiſſions jamais trouver le bout? Chacun peut voir ſans peine que le nombre nous fournit ce fond inépuiſable plus nettement que toutes nos autres idées. Car qu'un homme aſſemble, en une ſeule ſomme, un auſſi grand nombre qu'il voudra, cette multitude d'unités, quelque grande qu'elle ſoit, ne diminue en aucune maniere la puiſſance qu'il a d'y en ajouter d'autres, & ne l'approche pas plus près de la fin de ce fond intarriſſable de nombres, auquel il reſte toujours autant à ajouter que ſi l'on n'en avoit ôté aucun. Et c'eſt de cette addition infinie de nombres qui ſe préſente ſi naturellement à l'eſprit, que nous vient, à mon avis, la plus nette & la plus diſtincte idée que nous puiſſions avoir de l'*infinité*, dont nous allons parler plus au long dans le chapitre ſuivant.

CHAPITRE XVII.

De l'Infinité.

§. 1. QUi voudra ſavoir de quelle eſpece eſt l'idée à laquelle nous donnons le nom d'*infinité*, ne peut mieux parvenir à cette connoiſſance qu'en conſidérant à quoi c'eſt que notre eſprit attribue plus immédiatement l'infinité, & comment il vient à ſe former cette idée.

Nous attribuons immédiatement l'idée de l'*infinité* à l'eſpace, à la durée & au nombre.

Il me ſemble que le *fini* & l'*infini* ſont regardés comme des *modes de la quantité*, & qu'ils ne ſont attribués originairement & dans leur premiere dénomination qu'aux choſes qui ont des parties & qui ſont capables du plus ou du moins par l'addition ou la ſouſtraction de la moindre partie. Telles ſont les idées de l'eſpace, de la durée & du nombre, dont nous avons parlé dans les chapitres précédents. A la vérité, nous ne pouvons qu'être perſuadés, que DIEU, cet être ſuprême, de qui & par qui ſont toutes choſes, eſt *inconcevablement* infini: cependant lorſque nous appliquons, dans notre entendement, dont les vues ſont ſi foibles & ſi bornées, notre *idée de l'infini* à ce premier être, nous le faiſons principalement par rapport à ſa durée & à ſon *ubiquité*, & plus figurément, à mon avis, par rapport à ſa puiſſance, à ſa ſageſſe, à ſa bonté & à ſes autres at-

CHAP. XVII.

tributs, qui ſont effectivement inépuiſables & incompréhenſibles. Car lorſque nous nommons ces attributs *infinis*, nous n'avons aucune autre idée de cette infinité, que celle qui porte l'eſprit à faire quelque ſorte de réfléxion ſur le nombre ou l'étendue des actes ou des objets de la puiſſance de la ſageſſe & de la bonté de Dieu : Actes ou objets qui ne peuvent jamais être ſuppoſés en ſi grand nombre que ces attributs ne ſoient toujours bien au-delà, (1) quoique nous les multiplions en nous mêmes avec une infinité de nombres multipliés ſans fin. Du reſte, je ne prétends pas expliquer comment ces attributs ſont en Dieu, qui eſt infiniment au-deſſus de la foible capacité de notre eſprit, dont les vues ſont ſi courtes. Ces attributs contiennent ſans doute en eux-mêmes toute perfection poſſible ; mais telle eſt, dis-je, la maniere dont nous les concevons, & telles ſont les idées que nous avons de leur infinité.

L'idée du fini nous vient aiſément dans l'eſprit.

§. 2. Après avoir donc établi, que l'eſprit regarde le fini & l'infini comme des

(1) Il y a dans l'Anglois, *let us multiply them in our Thougts, as far as We can, With all the infinity of endleſs number*, c'eſt-à-dire, mot pour mot, *multiplions-les en nous-mêmes, autant que nous pouvons, avec toute l'infinité du nombre*, ou *d'un nombre infini*. L'obſcurité que bien des lecteurs trouveront dans ces paroles de l'original, pourra m'excuſer auprès de ceux qui trouveront le même défaut dans ma traduction.

modifications de l'expanſion & de la durée, il faut commencer par examiner comment l'eſprit vient à s'en former des idées. Pour ce qui eſt de l'*idée du fini*, la choſe eſt fort aiſée à comprendre; car des portions bornées d'étendue venant à frapper nos ſens, nous donnent l'idée du fini: & les périodes ordinaires de ſucceſſion, comme les heures, les jours & les années, qui ſont autant de longueurs bornées par leſquelles nous meſurons le temps & la durée, nous fourniſſent encore la même idée. La difficulté conſiſte à ſavoir comment nous acquérons les idées infinies d'*éternité* & d'*immenſité*, puiſque les objets qui nous environnent ſont ſi éloignés d'avoir aucune affinité ou proportion avec cette étendue infinie. CHAP. XVII.

§. 3 Quiconque a l'idée de quelque longueur déterminée d'eſpace, comme d'un pied, trouve qu'il peut répéter cette idée, & en la joignant à la précédente former l'idée de deux pieds, & enſuite de trois par l'addition d'une troiſieme, & avancer toujours de même ſans jamais venir à la fin des additions, ſoit de la même idée d'un pied, ou s'il veut, d'une double de celle-là, ou de quelqu'autre idée de longueur, comme d'un mille, ou du diamétre de la terre, ou de l'*Orbis magnus*: car laquelle de ces idées qu'il prenne, & combien de fois qu'il les double, ou de quelqu'autre maniere qu'il les multiplie, il voit qu'après avoir continué ces additions en lui-même, & étendu auſſi ſou-

CHAP. XVII.

vent qu'il a voulu, l'idée ſur laquelle il a d'abord fixé ſon eſprit, il n'a aucune raiſon de s'arrêter, & qu'il ne ſe trouve pas d'un point plus près de la fin de ces ſortes de multiplications, qu'il étoit lorſqu'il les a commencées. Ainſi, la puiſſance qu'il a d'étendre ſans fin ſon idée de l'eſpace par de nouvelles additions, étant toujours la même, c'eſt de-là qu'il tire l'*idée d'un eſpace infini.*

Notre idée de l'eſpace eſt ſans bornes.

§. 4. Tel eſt, à mon avis, le moyen par où l'eſprit ſe forme l'idée d'un eſpace infini. Mais parce que nos idées ne ſont pas toujours des preuves de l'exiſtence des choſes, examiner après cela ſi un tel eſpace ſans bornes dont l'eſprit a l'idée, exiſte actuellement, c'eſt une queſtion tout-à-fait différente. Cependant, puiſqu'elle ſe préſente ici ſur notre chemin, je penſe être en droit de dire que nous ſommes portés à croire, qu'effectivement l'eſpace eſt en lui-même actuellement infini; & c'eſt l'idée même de l'eſpace qui nous y conduit naturellement. En effet, ſoit que nous conſidérions l'eſpace comme l'étendue du corps, ou comme exiſtant par lui-même ſans contenir aucune matiere ſolide, (car non-ſeulement nous avons l'idée d'un tel eſpace vuide de corps, mais je penſe avoir prouvé la néceſſité de ſon exiſtence pour le mouvement des corps,) il eſt impoſſible que l'eſprit y puiſſe jamais trouver ou ſuppoſer des bornes, ou être arrêté nulle part en avançant dans cet eſpace, quelque loin qu'il porte ſes penſées.

CHAP. XVII.

Tant s'en faut que des bornes de quelque corps ſolide, quand ce ſeroient des murailles de diamant, puiſſent empêcher l'eſprit de porter ſes penſées plus avant dans l'eſpace & dans l'étendue, qu'au contraire (1) cela lui en facilite les moyens. Car auſſi-loin que s'étend le corps, auſſi-loin s'étend l'étendue, c'eſt dequoi perſonne ne peut douter. Mais, lorſque nous ſommes parvenus aux dernieres extrémités du corps, qu'y a-t-il là qui puiſſe arrêter l'eſprit, & le convaincre qu'il eſt arrivé au bout de l'eſpace, puiſque bien-loin d'appercevoir aucun bout, il eſt perſuadé que le corps lui-même peut ſe mouvoir dans l'eſpace qui eſt au-delà? Car s'il eſt néceſſaire qu'il y ait parmi les corps de l'eſpace vuide, quelque petit qu'il ſoit, pour que les corps puiſſent ſe mouvoir; & par conſéquent, ſi les corps peuvent ſe mouvoir dans ou à travers cet eſpace vuide, ou plutôt s'il eſt impoſſible qu'aucune particule de matiere ſe meuve que dans un eſpace vuide, il eſt tout viſible qu'un corps doit être dans la même poſſibilité de ſe mouvoir dans un eſpace vuide, au-delà des dernieres bornes des corps, que dans un vuide * diſperſé parmi les corps. Car l'idée d'un eſpace vuide qu'on appelle autrement *pur eſpace*, eſt exactement la même, ſoit que cet eſpace ſe trou-

* *Vacuum diſſeminatum.*

(1) Voyez ſur cela un beau paſſage de *Lucrece*, cité ci-deſſus, *tom.* I. *pag.* 369.

Chap. XVII.

ve entre les corps, ou au-delà de leurs dernieres limites. C'eſt toujours le même eſpace. L'un ne différe point de l'autre en nature, mais en degré d'expanſion, & il n'y a rien qui empêche le corps de s'y mouvoir, deſorte que par-tout où l'eſprit ſe tranſporte par la penſée, parmi les corps, ou au-delà de tous les corps, il ne ſauroit trouver, nulle part, des bornes & une fin à cette idée uniforme de l'eſpace; ce qui doit l'obliger à conclure néceſſairement de la nature & de l'idée de chaque partie de l'eſpace, que l'eſpace eſt actuellement infini.

Notre idée de la durée eſt auſſi ſans bornes.

§. 5. Comme nous acquérons l'idée de l'immenſité par la puiſſance que nous trouvons en nous-mêmes de répéter l'idée de l'eſpace auſſi ſouvent que nous voulons, nous venons auſſi à nous former l'*idée de l'éternité* par le pouvoir que nous avons de répéter l'idée d'une longueur particuliere de durée, avec une infinité de nombres ajoutés ſans fin. Car nous ſentons en nous-mêmes que nous ne pouvons non plus arriver à la fin de ces répétitions, qu'a la fin des nombres; ce que chacun eſt convaincu qu'il ne ſauroit faire. Mais de ſavoir s'il y a quelque être réel dont la durée ſoit éternelle, c'eſt une queſtion toute différente de ce que je viens de poſer, que nous avons une idée de l'éternité. Et ſur cela je dis, que quiconque conſidere quelque choſe comme actuellement exiſtant, doit venir néceſſairement à quelque choſe d'éternel. Mais comme j'ai preſſé cet argu-

ment dans un autre endroit, je n'en parlerai pas davantage ici, & je paſſerai à quelques autres réflexions ſur l'idée que nous avons de l'infinité. CHAP. XVII.

§. 6. S'il eſt vrai que notre idée de l'infinité nous vienne de ce pouvoir que nous remarquons en nous-mêmes, de répéter ſans fin nos propres idées, on peut demander : *Pourquoi nous n'attribuons pas l'infinité à d'autres idées, auſſi-bien qu'à celles de l'eſpace & de la durée*, puiſque nous les pouvons répéter auſſi aiſément & auſſi ſouvent dans notre eſprit que ces dernieres ; & cependant perſonne ne s'eſt encore aviſé d'admettre une douceur infinie, ou une infinie blancheur, quoiqu'on puiſſe répéter l'idée du *doux* ou du *blanc* auſſi ſouvent que celles d'une aune, ou d'un jour ? A cela je réponds, que la répétition de toutes les idées qui ſont conſidérées comme ayant des parties & qui ſont capables d'accroiſſement par l'addition de parties égales ou plus petites, nous fournit l'*idée de l'infinité*, parce que par cette répétition ſans fin, il ſe fait un accroiſſement continuel qui ne peut avoir de bout. Mais dans d'autres idées ce n'eſt plus la même choſe ; car que j'ajoute la plus petite partie qu'il ſoit poſſible de concevoir, à la plus vaſte idée d'étendue ou de durée que j'aie préſentement, elle en deviendra plus grande ; mais ſi à la plus parfaite idée que j'aie du blanc le plus éclatant, j'y en ajoute une autre d'un blanc égal ou moins vif, (car je ne ſaurois y joindre l'idée

Pourquoi d'autres idées ne ſont pas capables d'infinité.

CHAP. XVII.

d'un plus blanc que ce celui dont j'ai l'idée, que je ſuppoſe le plus éclatant que je conçoive actuellement) cela n'augmente ni n'étend mon idée en aucune maniere; c'eſt pourquoi on nomme *degrés*, les différentes idées de blancheur, &c. A la vérité, les idées compoſées de parties ſont capables de recevoir de l'augmentation par l'addition de la moindre partie; mais prenez l'idée du blanc qui fut hier produit en vous par la vue d'un morceau de neige, & une autre idée du blanc qu'excite en vous un autre morceau de neige que vous voyez préſentement, ſi vous joignez ces deux idées enſemble, elles s'incorporent, pour ainſi dire, & ſe réuniſſent en une ſeule, ſans que l'idée de *blancheur* en ſoit augmentée le moins du monde. Que ſi nous ajoutons un moindre degré de blancheur à un plus grand, bien loin de l'augmenter, c'eſt juſtement par-là que nous le diminuons. D'où il s'enſuit viſiblement que toutes ces idées qui ne ſont pas compoſées de parties, ne peuvent point être augmentées en telle proportion qu'il plaît aux hommes, ou, au-delà de ce qu'elles leur ſont repréſentées par leurs ſens. Au contraire, comme l'eſpace, la durée & le nombre ſont capables d'accroiſſement par voie de répétition, ils laiſſent à l'eſprit une idée à laquelle il peut toujours ajouter ſans jamais arriver au bout, en ſorte que nous ne ſaurions concevoir un terme qui borne ces additions ou ces progreſſions; & par conſéquent, ce ſont-là les ſeules

idées qni conduiſent nos penſées vers l'infini.

CHAP. XVII. Différence entre l'infinité de l'eſpace, & un eſpace infini.

§. 7. Mais quoique notre idée de l'infinité procede de la conſidération de la quantité, & des additions que l'eſprit eſt capable d'y faire, par des répétitions réitérées ſans fin de telles portions qu'il veut, cependant je crois que nous mettons une extrême confuſion dans nos penſées, lorſque nous joignons l'infinité à quelque idée préciſe de quantité, qui puiſſe être ſuppoſée préſente à l'eſprit, & qu'après cela nous diſcourons ſur une quantité infinie, ſavoir ſur un eſpace infini ou une durée infinie; car *notre idée de l'infinité* étant, à mon avis, une idée qui s'augmente ſans fin, & l'idée que l'eſprit a quelque quantité étant alors terminée à cette idée, parce que quelque grande qu'on la ſuppoſe, elle ne ſauroit être plus grande qu'elle eſt actuellement; joindre l'infinité à cette derniere idée, c'eſt prétendre ajuſter une meſure déterminée à une grandeur qui va toujours en augmentant. C'eſt pourquoi je ne penſe pas que ce ſoit une vaine ſubtilité de dire qu'il faut diſtinguer ſoigneuſement entre l'idée de l'*infinité de l'eſpace* & l'idée *d'un eſpace infini.* La premiere de ces idées n'eſt autre choſe qu'une progreſſion ſans fin, qu'on ſuppoſe que l'eſprit fait par des répétitions de telles idées de l'eſpace qu'il lui plaît de choiſir. Mais ſuppoſer qu'on a actuellement dans l'eſprit l'idée *d'un eſpace infini*, c'eſt ſuppoſer que l'eſprit a déjà parcouru, & qu'il voit ac-

CHAP. XVII.

tuellement toutes les idées répétées de l'eſpace, qu'une répétion à l'infini ne peut jamais lui repréſenter totalement, ce qui renferme en ſoi une contradiction manifeſte.

Nous n'avons pas l'idée d'un eſpace infini.

§. 8. Cela ſera peut-être un peu plus clair, ſi nous l'appliquons aux nombres. *L'infinité des nombres* auxquels tout le monde voit qu'on peut toujours ajouter, ſans pouvoir approcher de la fin de ces additions, paroît ſans peine à quiconque y fait réflexion. Mais quelque claire que ſoit cette idée de l'infinité des nombres, rien n'eſt pourtant plus ſenſible que l'abſurdité d'une idée actuelle d'*un nombre infini*. Quelques idées poſitives que nous ayions en nous-mêmes d'un certain eſpace, nombre ou durée, de quelque grandeur qu'elles ſoient, ce ſeront toujours des idées finies. Mais lorſque nous ſuppoſons un reſte inépuiſable où nous ne concevons aucunes bornes, de ſorte que l'eſprit y trouve de quoi faire des progreſſions continuelles ſans en pouvoir jamais remplir toute l'idée, c'eſt-là que nous trouvons notre idée de l'infini. Or, bien qu'à la conſidérer dans cette vue, je veux dire, à n'y concevoir autre choſe qu'une négation de limites, elle nous paroiſſe fort claire, cependant lorſque nous voulons nous former l'idée d'une expanſion, ou d'une durée infinie, cette idée devient alors fort obſcure & fort embrouillée, parce qu'elle eſt compoſée de deux parties fort différentes, pour ne pas dire entiérement incompatibles.

Car ſuppoſons qu'un homme forme dans ſon eſprit l'idée de quelque eſpace ou de quelque nombre, auſſi grand qu'il voudra, il eſt viſible que l'eſprit s'arrête & ſe borne à cette idée, ce qui eſt directement contraire à l'idée de *l'infinité*, qui conſiſte dans une progreſſion qu'on ſuppoſe ſans bornes. Delà vient, à mon avis, que nous nous brouillons ſi aiſément lorſque nous venons à raiſonner ſur un eſpace infini, ou ſur une durée infinie, parce que voulant combiner deux idées qui ne ſauroient ſubſiſter enſemble, bien-loin d'être deux parties d'une même idée, comme je l'ai dit d'abord pour m'accommoder à la ſuppoſition de ceux qui prétendent avoir une idée poſitive d'un eſpace ou d'un nombre infini, nous ne pouvons tirer des conſéquences de l'une à l'autre ſans nous engager dans des difficultés inſurmontables, & toutes pareilles à celles où ſe jetteroit celui qui voudroit raiſonner du mouvement ſur l'idée d'un mouvement qui n'avance point, c'eſt-à-dire, ſur une idée auſſi chimérique & auſſi frivole que celle d'un mouvement en repos. D'où je crois être en droit de conclure, que l'idée d'un eſpace, ou, ce qui eſt la même choſe, d'un nombre infini, c'eſt-à-dire, d'un eſpace ou d'un nombre qui eſt actuellement préſent à l'eſprit, & ſur lequel il fixe & termine ſa vue, eſt différente de l'idée d'un eſpace ou d'un nombre qu'on ne peut jamais épuiſer par la penſée, quoiqu'on l'étende ſans ceſſe par des additions & des progreſſions con-

CHAP. XVII.

Chap. XVII.

tinuées ſans fin. Car, de quelque étendue que ſoit l'idée d'un eſpace que j'ai actuellement dans l'eſprit, ſa grandeur ne ſurpaſſe point la grandeur qu'elle a dans l'inſtant même qu'elle eſt préſente à mon eſprit, bien que dans le moment ſuivant je puiſſe l'étendre au double, & ainſi à l'infini; car enfin rien n'eſt infini que ce qui n'a point de bornes: & telle eſt cette idée de l'*infinité* à laquelle nos penſées ne ſauroient trouver aucune fin.

Le nombre nous donne la plus nette idée de l'infinité.

§. 9. Mais de toutes les idées qui nous fourniſſent l'idée de l'infinité, telle que nous ſommes capables de l'avoir, *il n'y en a aucune qui nous en donne une idée plus nette & plus diſtincte que celle du nombre*, comme nous l'avons dajà remarqué. Car, lors même que l'eſprit applique l'idée de l'infinité à l'eſpace & à la durée, il ſe ſert d'idées de nombres répétés, comme de millions de millions de lieues ou d'années, qui ſont autant d'idées diſtinctes, que le nombre empêche de tomber dans un confus entaſſement où l'eſprit ne ſauroit éviter de ſe perdre. Mais quand nous avons ajouté autant de millions qu'il nous a plu, de certaines longueurs d'eſpace ou de durée, l'idée la plus claire que nous nous puiſſions former de l'infinité, c'eſt ce reſte confus & incompréhenſible de nombres, qui, multipliés ſans fin, ne laiſſent voir aucun bout qui termine ces additions.

Nous concevons différemment l'infinité du

§. 10. Pour pénétrer plus avant dans cette idée que nous avons de l'infinité, & nous convaincre que ce n'eſt autre choſe

CHAP. XVII. nombre, celle de la durée & celle de l'expanſion.

qu'une infinité de nombre que nous appliquons à des parties déterminées dont nous avons des idées diſtinctes dans l'eſprit, il ne ſera peut-être pas inutile de conſidérer qu'en général nous ne regardons pas le nombre comme infini, au lieu que nous ſommes portés à attacher cette idée à la durée & à l'expanſion, ce qui vient de ce que dans le nombre nous trouvons une fin; car comme il n'y a rien dans le nombre qui ſoit moindre que l'unité, nous nous arrêtons là & y trouvons, pour ainſi dire, le bout de nos comptes. Du reſte, nous ne pouvons mettre aucunes bornes à l'addition ou à l'augmentation des nombres. Nous ſommes à cet égard comme à l'extrémité d'une ligne qui peut être continuée de l'autre côté au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir. Mais il n'en eſt pas de même à l'égard de l'eſpace & de la durée; car dans la durée, nous conſidérons cette ligne de nombres, comme étendue de deux côtés, à une longueur inconcevable, indéterminée & infinie. Ce qui paroîtra évidemment à quiconque voudra réfléchir ſur l'idée qu'il a de l'éternité, qui, je crois, ne lui paroîtra autre choſe, que cette infinité de nombres étendue de deux côtés, à l'égard de la durée paſſée, & de celle qui eſt à venir, *à parte ante*, & *à parte poſt*, comme on parle dans les écoles. Car lorſque nous voulons conſidérer l'éternité *à parte ante*, que faiſons-nous autre choſe, que répéter dans notre eſprit en commençant par le temps préſent où nous exiſ-

CHAP. XVII.

tons, les idées des années, ou des siecles; ou de quelque autre portion que ce soit de la durée passée, convaincus en nous-mêmes que nous pouvons continuer ces additions par le moyen d'une infinité de nombres qui ne peut jamais nous manquer? Et lorsque nous considérons l'éternité *à parte post*, nous commençons aussi par nous-mêmes, précisément de la même maniere, en étendant, par des périodes à venir, multipliées sans fin, cette ligne de nombres que nous continuons toujours comme auparavant, & ces deux lignes jointes ensemble font cette durée que nous nommons *éternité*, laquelle paroît finie de quelque côté que nous la considérions, ou devant, ou derriere: parce que nous appliquons toujours au côté que nous envisageons l'infinité de nombres, c'est-à-dire, la puissance d'ajouter toujours plus, sans jamais parvenir à la fin de ces additions.

Comment nous concevons l'infinité de l'espace.

§. 11. La même chose arrive à l'égard de l'espace, où nous nous considérons comme placés dans un centre d'où nous pouvons ajouter de tous côtés des lignes indéfinies de nombre, comptant vers tous les endroits qui nous environnent, une aune, une lieue, un diametre de la terre, ou de l'*Orbis Magnus* que nous multiplions par cette infinité de nombres aussi souvent que nous voulons; & comme nous n'avons pas plus de raison de donner des bornes à ces idées répétées qu'au nombre, nous acquérons par-là l'idée indéterminée de l'*immensité*.

§. 12.

§. 12. Et parce que dans quelque maſſe de matiere que ce ſoit, notre eſprit ne peut jamais arriver à la derniere *diviſibilité*, il ſe trouve auſſi en cela une infinité à notre égard, & qui eſt auſſi une infinité de nombres, mais avec cette différence que dans l'infinité qui regarde l'eſpace & la durée, nous n'employons que l'addition des nombres, au lieu que la diviſibilité de la matiere eſt ſemblable à la diviſion de l'unité en ſes fractions, où l'eſprit trouve à faire des additions à l'infini, auſſi-bien que dans les additions précédentes, cette diviſion n'étant en effet qu'une continuelle addition de nouveaux nombres. Or, dans l'addition de l'un nous ne pouvons non plus avoir l'idée poſitive d'un eſpace infiniment grand, que par la diviſion de l'autre arriver à l'idée d'un corps infiniment petit, notre idée de l'infinité étant, à tous égards, une idée fugitive, & qui, pour ainſi dire, groſſit toujours par une progreſſion qui va à l'infini ſans pouvoir être fixée nulle part.

CH. XVII. Il y a une infinie diviſibilité dans la matiere.

§. 13. Il ſeroit, je penſe, bien difficile de trouver quelqu'un aſſez extravagant pour dire qu'il a une idée poſitive d'un nombre actuellement infini, cette infinité ne conſiſtant que dans le pouvoir d'ajouter quelque combinaiſon d'unités au dernier nombre quel qu'il ſoit; & cela auſſi long-temps, & autant qu'on veut. Il en eſt de même à l'égard de l'infinité de l'eſpace & de la durée où ce pouvoir, dont je viens de parler, laiſſe toujours à l'eſprit

Nous n'avons point d'idée poſitive de l'infini.

Ch. XVII. le moyen d'ajouter ſans fin. Cependant il y a des gens qui ſe figurent d'avoir des idées poſitives d'une durée infinie, ou d'un eſpace infini. Mais pour anéantir une telle idée poſitive de l'infini que ces perſonnes prétendent avoir, je crois qu'il ſuffit de leur demander s'ils pourroient ajouter quelque choſe à cette idée, ou non : ce qui montre ſans peine le peu de fondement de cette prétendue idée. En effet, nous ne ſaurions avoir, ce me ſemble, aucune idée poſitive d'un certain eſpace ou d'une certaine durée qui ne ſoit compoſée d'un certain nombre de pieds ou d'aunes, de jours ou d'années, qui ne ſoit commenſurable aux nombres répétés de ces communes meſures dont nous avons des idées dans l'eſprit, & par leſquelles nous jugeons de la grandeur de ces ſortes de quantités. Puis donc que l'idée d'un eſpace infini ou d'une durée infinie doit être néceſſairement compoſée de parties infinies, elle ne peut avoir d'autre infinité que celle des nombres capables d'être multipliés ſans fin, & non une idée poſitive d'un nombre actuellement infini. Car il eſt évident, à mon avis, que l'addition des choſes infinies (comme ſont toutes les longueurs dont nous avons des idées poſitives) ne ſauroit jamais produire l'idée de l'infini qu'à la maniere du nombre, qui étant compoſé d'unités finies, ajoutées les unes aux autres, ne nous fournit l'idée de l'infini que par la puiſſance que nous trouvons en nous-mêmes d'augmenter ſans

ceſſe la ſomme, & de faire toujours des nouvelles additions de la même eſpece, ſans approcher le moins du monde de la fin d'une telle progreſſion. CH. XVII.

§. 14. Ceux qui prétendent prouver que leur idée de l'infini eſt poſitive, ſe ſervent pour cela, d'un argument qui me paroît bien frivole. Ils tirent, cet argument, de la négation d'une fin, qui eſt, diſent-ils, quelque choſe de négatif, mais dont la négation eſt poſitive. Mais quiconque conſiderera que la fin n'eſt autre choſe dans le corps que l'extrémité ou la ſuperficie de ce corps, aura peut-être de la peine à concevoir que la fin ſoit quelque choſe de purement négatif; & celui qui voit que le bout de ſa plume eſt noir ou blanc, ſera porté à croire, que la *fin* eſt quelque choſe de plus qu'une pure négation: & en effet lorſqu'on l'applique à la durée, ce n'eſt poit une pure négation d'exiſtence; mais c'eſt, à parler plus proprement, le dernier moment de l'exiſtence. Que ſi ces gens-là veulent que la fin ne ſoit, par rapport à la durée, qu'une pure négation d'exiſtence, je ſuis aſſuré qu'ils ne ſauroient nier que le commencement ne ſoit le premier inſtant de l'exiſtence de l'être qui commence à exiſter; & jamais perſonne n'a imaginé que ce fût une pure négation. D'où il s'enſuit, par leur propre raiſonnement, que l'idée de l'éternité *à parte ante*, ou d'une durée ſans commencement, n'eſt qu'une idée négative.

CH.XVII. Ce qu'il y a de positif & de négatif dans notre idée de l'infini.

§. 15. L'idée de l'infini a, je l'avoue, quelque chose de positif dans les choses mêmes que nous appliquons à cette idée. Lorsque nous voulons penser à un espace infini ou à une durée infinie, nous nous représentons d'abord une idée fort étendue, comme vous diriez de quelques millions de siecles ou de lieues, que peut-être nous doublons & multiplions plusieurs fois. Et tout ce que nous assemblons ainsi dans notre esprit, est positif, c'est l'amas d'un grand nombre d'idées positives d'espace ou de durée; mais ce qui reste toujours au-delà, c'est dequoi nous n'avons non plus de notion positive & distincte qu'un pilote en a de la profondeur de la mer, lorsqu'y ayant jeté un cordeau de quantité de brasses, il ne trouve aucun fond. Il connoît bien par-là, que la profondeur est de tant de brasses & au-delà; mais il n'a aucune notion distincte de ce surplus. De sorte que s'il pouvoit ajouter toujours une nouvelle ligne, & qu'il trouvât que le plomb avançât toujours sans s'arrêter jamais, il seroit à peu-près dans l'état où se rencontre notre esprit lorsqu'il tâche d'arriver à une idée complette & positive de l'infini: & dans ce cas, que le cordeau soit de dix brasses, ou de dix mille, il sert également à faire voir ce qui est au-delà; je veux dire à nous découvrir fort confusément & par voye de comparaison, que ce n'est pas là tout & qu'on peut aller encore plus avant. L'esprit a une idée positive d'autant d'espace qu'il en conçoit actuellement; mais

dans les efforts qu'il fait pour rendre cette idée infinie, il a beau l'étendre & l'augmenter ſans ceſſe, elle eſt toujours incomplette. Autant d'eſpace que l'eſprit ſe repréſente à lui-même dans l'idée qu'il ſe forme d'une certaine grandeur, c'eſt tout autant d'étendue nettement & réellement tracée dans l'entendement; mais l'infini eſt encore plus grand. D'où j'infére, 1. *Que l'idée d'autant eſt claire & poſitive:* 2. *Que l'idée de quelque choſe de plus grand eſt auſſi claire, mais que ce n'eſt qu'une idée comparative:* 3. *Que l'idée d'une quantité, qui paſſe d'autant toute grandeur qu'on ne ſauroit la comprendre, eſt une idée purement négative* qui n'a abſolument rien de poſitif; car celui qui n'a pas une idée claire & poſitive de la grandeur d'une certaine étendue (ce qu'on cherche préciſément dans l'idée de l'infini) ne ſauroit avoir une *idee compréhenſive* des dimenſions de cette étendue; & je ne penſe pas que perſonne prétende avoir une idée par rapport à ce qui eſt infini. Car de dire qu'un homme a une idée claire & poſitive d'une quantité ſans ſavoir quelle en eſt la grandeur, c'eſt raiſonner auſſi juſte, que de dire que celui-là a une idée claire & poſitive des grains de ſable qui ſont ſur le rivage de la Mer, qui ne ſait pas à la vérité combien il y en a; mais qui ſait ſeulement qu'il y en a plus de vingt. Or c'eſt juſtement là l'idée parfaite & poſitive que nous avons d'un eſpace ou d'une durée infinie, lorſque nous diſons de l'un & de l'autre, qu'ils ſurpaſſent l'étendue ou CH. XVII.

CHAP. XVII.

la durée de 10, 100, 1000, ou de quelqu'autre nombre de lieues ou d'années, dont nous avons, ou dont nous pouvons avoir une idée positive. Et c'est-là, je crois, toute l'idée que nous avons de l'infini. Desorte que tout ce qui est au-delà de notre idée positive à l'égard de l'infini, est environné de ténebres, & n'excite dans l'esprit qu'une confusion déterminée d'une idée négative, ou je ne puis voir autre chose si ce n'est que je ne comprends point ni ne puis comprendre tout ce que j'y voudrois concevoir, & cela parce que c'est un objet trop vaste pour une capacité foible & bornée comme la mienne : ce qui ne peut être que fort éloigné d'une idée complette & positive, puisque la plus grande partie de ce que je voudrois comprendre, est à l'écart sous la domination vague de quelque chose qui est toujours plus grand. Car de dire qu'après avoir mesuré autant, ou avoir été si avant dans une quantité, on n'en trouve pas le bout, c'est dire, seulement, que cette quantité est plus grande. Desorte que nier d'une certaine quantité qu'elle ait une fin, signifie seulement en d'autres termes, qu'elle est plus grande ; & la totale négation d'une fin n'emporte autre chose que l'idée d'une quantité toujours plus grande, que vous retenez en vous-même, pour l'appliquer à toutes les progressions que votre esprit fera sur la quantité, en l'ajoutant à toutes les idées de quantité que vous avez, ou qu'on peut supposer que vous ayiez.

Qu'on juge à préſent ſi c'eſt là une idée poſitive. CH. XVII.

§. 16. Je voudrois bien que ceux qui prétendent avoir une *idée poſitive de l'éternité*, me diſſent ſi l'idée qu'ils ont de la durée, enferme de la ſucceſſion, ou non? Si elle n'enferme aucune ſucceſſion, ils ſont obligés de faire voir la différence qu'il y a entre la notion qu'ils ont de la durée lorſqu'elle eſt appliquée à un être éternel, & celles qu'ils en ont, lorſqu'elle eſt appliquée à un être fini; parce qu'ils trouveront peut-être d'autres perſonnes que moi, qui, leur faiſant un libre aveu de la foibleſſe de leur entendement dans ce point, déclareront que la notion qu'ils ont de la durée, les oblige à concevoir, que de tout ce qui a de la durée, la continuation en a été plus longue aujourd'hui qu'hier. Que ſi pour éviter de mettre de la ſucceſſion dans l'éxiſtence éternelle, ils recourent à ce qu'on appelle dans les écoles *Punctum ſtans*, point fixe & permanent: je crois que cet expédient ne leur ſervira pas beaucoup à éclaircir la choſe, ou à nous donner une idée plus claire & plus poſitive d'une durée infinie, rien ne me paroiſſant plus inconcevable qu'une durée ſans ſucceſſion. Et d'ailleurs, ſuppoſé que ce *point permanent* ſignifie quelque choſe, comme il n'a aucune * *quantité* de durée, finie, ou infinie, on ne peut l'appliquer à la *durée infinie* dont nous parlons. Mais ſi notre foible capacité ne nous permet pas de ſéparer la ſucceſſion d'avec

Nous n'avons point d'idée poſitive d'une durée infinie.

* *Non eſt quantum*, diſent les Scholaſtiques.

CH. XVII. la durée quelle qu'elle ſoit, notre idée de l'éternité ne peut être compoſée que d'une ſucceſſion infinie de moments, dans laquelle toutes choſes exiſtent. Du reſte, ſi quelq'un a, ou peut avoir une idée poſitive d'un nombre actuellement infini, je m'en rapporte à lui-même. Qu'il voye quand c'eſt que ce nombre infini, dont il prétend avoir l'idée, eſt aſſez grand pour qu'il ne puiſſe y rien ajouter lui-même; car tandis qu'il peut l'augmenter, je m'imagine qu'il ſera convaincu en lui-même, que l'idée qu'il a de ce nombre, eſt un peu trop reſſerrée pour faire une infinité poſitive.

§. 17. Je crois qu'une créature raiſonnable, qui faiſant uſage de ſon eſprit, veut bien prendre la peine de réfléchir ſur ſon exiſtence, ou ſur celle de quelqu'autre être que ce ſoit, ne peut éviter d'avoir l'idée d'un être tout ſage, qui n'a eu aucun commencement: & pour moi, je ſuis aſſuré d'avoir une telle idée d'une durée infinie. Mais cette *Négation d'un commencement* n'étant qu'une négation d'une choſe poſitive, ne peut gueres me donner une idée poſitive de l'infinité, à laquelle je ne ſaurois parvenir, quelque effor que je donne à mes penſées pour m'en former une notion claire & complette. J'avoue, dis-je, que mon eſprit ſe perd dans cette pourſuite, & qu'après tous mes efforts, je me trouve toujours en deçà du but, bien loin de l'atteindre.

Nous n'a. §. 18. Quiconque penſe avoir une idée

positive d'un espace infini, trouvera, je m'assure, s'il y fait un peu de réfléxion, qu'il n'a pas plus d'idée du plus grand que du plus petit espace. Car pour ce dernier, qui semble le plus aisé à concevoir, & le plus proportionné à notre portée, nous ne pouvons, au fond, y découvrir autre chose qu'une idée comparative de petitesse, qui sera toujours plus petite qu'aucune de celles dont nous avons une idée positive. Toutes les idées positives que nous avons de quelque quantité que ce soit, grande ou petite, ont toujours des bornes, quoique nos idées de comparaison, par où nous pouvons toujours ajouter à l'une & ôter de l'autre, n'en ayent point : car ce qui reste, soit grand ou petit, n'étant pas compris dans l'idée positive que nous avons, est dans les ténébres, & ne consiste, à notre égard, que dans la puissance que nous avons d'étendre l'un & de diminuer l'autre sans jamais cesser. Un pilon & un mortier réduiront tout aussi-tôt une partie de matiere à l'*indivisibilité*, que l'esprit du plus subtil mathématicien ; & un arpenteur pourroit aussi-tôt mesurer à la perche l'espace infini, qu'un philosophe s'en former l'idée par la pénétrante vivacité de son esprit, ou le comprendre par la pensée, ce qui est en avoir une idée positive. Celui qui pense à un cube d'un pouce de diamêtre, en a dans son esprit une idée claire & positive. Il peut de même se former l'idée d'un cube d'un $\frac{1}{2}$ pouce, d'un $\frac{1}{4}$ ou d'un $\frac{1}{8}$ de

Ch. XVII. Nous n'avons point d'idée positive d'un espace infini.

CH. XVII. pouce, & toujours en diminuant, juſqu'à ce qu'il ne lui reſte dans l'eſprit que l'idée de quelque choſe d'exrêmement petit, mais qui cependant ne parvient point à cette petiteſſe incompréhenſible que la diviſion peut produire. Son eſprit eſt auſſi éloigné de ce reſte de petiteſſe, que lorſqu'il a commencé la diviſion : & par conſéquent il ne vient jamais à avoir une idée claire & poſitive de cette petiteſſe qui eſt la ſuite d'une infinie diviſibilité.

Ce qu'il y a de poſitif, & de négatif dans notre idée de l'iufini.

§. 19. Quiconque jette les yeux ſur l'infinité, ſe fait d'abord une idée fort étendue de la choſe à quoi il l'applique, ſoit eſpace ou durée & peut-être ſe fatigue-t-il lui-même à force de multiplier dans ſon eſprit cette premiere idée. Cependant, après tous ſes efforts, il ne ſe trouve pas plus près d'avoir une idée poſitive & diſtincte de ce qui reſte pour en faire un *infini poſitif*, que le payſan d'*Horace* en avoit de l'eau qui devoit paſſer dans le canal d'un fleuve qu'il trouva ſur ſon chemin :

* *Ce pauvre ſot que l'eau du fleuve arrête,*
Pour pouvoir à pied ſec plus aiſément paſſer,
Va ſe mettre dans la tête
De la voir écouler.
Il attend ce moment ; mais le fleuve rapide
Continue à ſuivre ſon cours,
Et le ſuivra toujours.

---

* *Ruſticus expectat dum defluat amnis, at ille*
Labitur, & labetur in omne volubilis ævum.
Horat. Epiſt. *Lib.* I. Epiſt. II. v. 42.

§. 20. J'ai vu quelques perſonnes qui mettent une ſi grande différence entre une durée infinie, & un eſpace infini, qu'ils ſe perſuadent à eux-mêmes qu'ils ont une idée poſitive de l'éternité ; mais qu'ils n'ont ni ne peuvent avoir aucune idée d'un eſpace infini. Voici, à mon avis, d'où vient cette erreur : c'eſt que ces gens-là trouvant par les réflexions ſolides qu'ils font ſur les cauſes & les effets, qu'il eſt néceſſaire d'admettre quelqu'être éternel, & par conſéquent de regarder l'exiſtence réelle de cet être comme correſpondante à l'idée qu'ils ont de l'éternité ; & d'autre part ne voyant pas qu'il ſoit néceſſaire, mais jugeant au contraire qu'il eſt apparemment abſurde que le corps ſoit infini, ils concluent hardiment qu'ils ne ſauroient avoir l'idée d'un eſpace infini, parce qu'ils ne ſauroient imaginer la matiere infinie : conſéquence fort mal tirée, à mon avis, parce que l'exiſtence de la matiere n'eſt non plus néceſſaire à l'exiſtence de l'eſpace, que l'exiſtence du mouvement ou du ſoleil l'eſt à la durée, quoiqu'on ſoit accoutumé de s'en ſervir pour la meſurer : & je ne doute pas qu'un homme ne puiſſe auſſi-bien avoir l'idée de 10000 lieues en quarré ſans penſer à un corps de cette étendue, que l'idée de 10000 années ſans ſonger à un corps qui ait exiſté auſſi long-temps. Pour moi, il ne me ſemble pas plus mal aiſé d'avoir l'idée d'un eſpace vuide de corps, que de penſer à la capacité d'un boiſſeau vuide de bled, ou au creux d'une noix ſans cerneau. Car, de ce que

CH. XVII. Il y a des gens qui croient avoir une idée poſitive de l'*éternité* & non de l'*eſpace*.

CH. XVII. nous avons une idée de l'infinité de l'eſpace, il ne s'enſuit pas plus néceſſairement qu'il y ait un corps ſolide infiniment étendu, qu'il eſt néceſſaire que le monde ſoit éternel parce que nous avons l'idée d'une durée infinie. Et pourquoi, je vous prie, nous irions-nous figurer que l'exiſtence réelle de la matiere ſoit néceſſaire pour ſoutenir notre idée d'un eſpace infini, puiſque nous voyons que nous avons une idée claire d'une durée infinie à venir, tout de même que d'une durée infinie déjà paſſée, quoiqu'il n'y ait perſonne, à ce que je crois, qui s'imagine qu'on puiſſe concevoir qu'une choſe exiſte ou ait exiſté dans cette durée à venir ? Car il eſt auſſi impoſſible de joindre l'idée que nous avons d'une durée à venir à une exiſtence préſente ou paſſée, que de faire que l'idée du jour d'hier ſoit la même que celle d'aujourd'hui ou de demain, ou que d'aſſembler des ſiecles paſſés & à venir, & les rendre, pour ainſi dire, *contemporains.* Mais ſi ces perſonnes ſe figurent d'avoir des idées plus claires d'une durée infinie, que d'un eſpace infini, parce qu'il eſt certain que DIEU a exiſté de toute éternité, au lieu qu'il n'y a point de matiere réelle qui rempliſſe l'étendue de l'eſpace infini : cependant comme il y a des philoſophes qui croient que l'eſpace infini eſt occupé par l'infinie *omnipréſence* de DIEU, tout de même que la durée infinie eſt occupée par l'exiſtence éternelle de cet être ſuprême, il faudra qu'ils conviennent que ces philoſophes ont une idée auſſi claire

d'un eſpace infini que d'une durée infinie, quoique dans l'un ou l'autre de ces cas ils n'aient, à mon avis, ni les uns ni les autres aucune idée poſitive de l'*infinité*. Car, quelque idée poſitive de quantité qu'un homme ait dans ſon eſprit, il peut répéter cette idée, & l'ajouter à la précédente avec autant de facilité qu'il peut ajouter enſemble, auſſi ſouvent qu'il veut, les idées de deux jours ou de deux pas : idées poſitives de longueurs qu'il a dans ſon eſprit. D'où il s'enſuit que ſi un homme avoit une idée poſitive de l'infini, ſoit durée ou eſpace, il pourroit joindre deux *infinis* enſemble, & même faire un *infini*, infiniment plus grand que l'autre : abſurdités trop groſſieres pour devoir être réfutées. Ch. XVII.

Les idées poſitives qu'on ſuppoſe avoir de l'*Infinité* cauſent des mépriſes ſur cet article.

§. 21. Si cependant après tout ce que je viens de dire, il ſe trouve des gens qui ſe perſuadent à eux-mêmes qu'ils ont des idées claires & poſitives de l'*infinité*, il eſt juſte qu'ils jouiſſent de ce rare privilege, & je ſerois bien aiſe, (auſſi-bien que d'autres perſonnes que je connois, qui confeſſent ingénument que ces idées leur manquent) qu'ils vouluſſent me faire part de leurs découvertes ſur cette matiere ; car je me ſuis figuré juſqu'ici, que ces grandes & inexplicables difficultés qui ne ceſſent d'embrouiller tous les diſcours qu'on fait ſur l'infinité ſoit de l'eſpace, de la durée, ou de la diviſibilité, étoient des preuves certaines des idées imparfaites que nous nous formons de l'infini, & de la diſproportion qu'il y a entre l'infinité & la compréhen-

CH. XVII.

ſion d'un entendement auſſi borné que le nôtre. Car, tandis que les hommes parlent & diſputent ſur un eſpace infini, ou une durée infinie, comme s'ils en avoient une idée auſſi complette & auſſi poſitive que des noms dont ils ſe ſervent pour les exprimer, ou de l'idée qu'ils ont d'une aune, d'une heure, ou de quelqu'autre quantité déterminée, ce n'eſt pas merveille que la nature incompréhenſible de la choſe dont ils diſcourent, les jette dans des embarras & des contradictions perpétuelles, & que leur eſprit ſe trouve accablé par un objet qui eſt trop vaſte & trop au deſſus de leur portée pour qu'ils puiſſent l'examiner, & la manier, pour ainſi dire, à leur volonté.

§. 22 Si je me ſuis arrêté aſſez longtemps à conſidérer la durée, l'eſpace, le nombre, & l'infinité qui dérive de la contemplation de ces trois choſes, ce n'a pas été peut-être au-delà de ce que la matiere l'exigeoit : car il y a peu d'idées ſimples dont les modes donnent plus d'exercice aux penſées des hommes que celle-ci. Je ne prétends pas, au reſte, traiter de ces choſes dans toute leur étendue : il ſuffit, pour mon deſſein, de montrer comment l'eſprit les reçoit telles qu'elles ſont, de la *ſenſation* & de la *réflexion ;* & comment l'idée même que nous avons de l'*infinité*, quelque éloignée qu'elle paroiſſe d'aucun objet des ſens ou d'aucune opération de l'eſprit, ne laiſſe pas de tirer de-là ſon origine auſſi-bien que toutes nos autres

idées. Peut-être ſe trouvera-t-il quelques mathématiciens qui, exercés à de plus ſubtiles ſpéculations, pourront introduire dans leur eſprit les idées de l'infinité par d'autres voies ; mais cela n'empêche pas, qu'eux-mêmes n'aient eu, comme le reſte des hommes, les premieres idées de l'infinité par la ſenſation & la réflexion, de la maniere que je viens de l'expliquer. CH. XVII.

CHAPITRE XVIII.

De quelques autres Modes ſimples.

CHAP. XVIII.

§. 1. J'AI fait voir, dans les chapitres précédents, comment l'eſprit ayant reçu des *idées ſimples* par le moyen des ſens, s'en ſert pour s'élever juſqu'à l'idée même de l'*infinité*, qui bien qu'elle paroiſſe plus éloignée d'aucune perception ſenſible, que quelque autre idée que ce ſoit, ne renferme pourtant rien qui ne ſoit compoſé d'*idées ſimples* qui nous ſont venues par voie de ſenſation, & que nous avons enſuite jointes enſemble par le moyen de cette faculté que nous avons de répéter nos propres idées. Mais quoique les exemples que j'ai donnés juſqu'ici, de *modes ſimples*, formés d'idées ſimples qui nous ſont venues par les ſens, puiſſent ſuffire pour montrer comment l'eſprit vient à connoître ces modes, cependant en conſidération de l'ordre, je parlerai encore de quelques autres, mais en peu de mots : après quoi je paſſerai aux idées plus compoſées.

Modes du mouvement.

§. 2. Il ne faut qu'entendre le François pour comprendre ce que c'eſt que *gliſſer*, *rouler*, *pirouetter*, *ramper*, *ſe promener*, *courir*, *danſer*, *ſauter*, *voltiger*, & pluſieurs autres termes qu'on pourroit nommer ; car dès qu'on les entend, on a dans

l'eſprit tout autant d'idées diſtinctes de différentes modifications du mouvement. Or, les modes du mouvement répondent à ceux de l'étendue; car *vîte* & *lent* ſont deux différentes idées du mouvement, dont les meſures ſont priſes des diſtances du temps & de l'eſpace jointes enſemble, de ſorte que ce ſont des idées complexes qui comprennent temps & eſpace avec du mouvement. CHAP. XVIII.

§. 3. La même diverſité ſe rencontre dans les ſons. Chaque mot articulé eſt une différente modification du ſon : d'où il paroît qu'à la faveur de ces modifications l'ame peut recevoir, par le ſens de l'ouie, des idées diſtinctes dans une quantité preſque infinie. Outre les cris diſtincts qui ſont particuliers aux oiſeaux & aux autres bêtes, les ſons peuvent être modifiés par le moyen de diverſes notes de différente étendue, jointes enſemble; ce qui fait cette idée complexe que nous nommons un *air*, & qu'un muſicien peut avoir préſente à l'eſprit, lors même qu'il n'entend ni ne forme aucun ſon, en réfléchiſſant ſur les idées de ces ſons qu'il aſſemble ainſi tacitement en lui-même & dans ſa propre imagination. Modes des ſons.

§. 4. Les modes des couleurs ſont auſſi fort différents. Il y en a quelques-uns que nous regardons ſimplement comme divers degrés, ou pour parler en terme de l'art, comme des *nuances d'une même couleur*. Mais parce que nous faiſons rarement des aſſemblages de couleurs, pour l'uſage, ou pour le plaiſir, ſans que la figure y ait quelque part, comme dans la peinture, Modes des couleurs.

CH. XVIII.

dans les ouvrages de tapiſſerie, de broderie, &c. les aſſemblages de couleurs les plus connus appartiennent pour l'ordinaire aux modes mixtes, parce qu'ils ſont compoſés d'idées de différentes eſpeces, ſavoir de figure & de couleur, comme ſont la *Beauté*, l'*Arc-en-Ciel*, &c.

Modes des Saveurs & des odeurs.

§. 5. Toutes les *ſaveurs & les odeurs compoſées* ſont auſſi des modes compoſés des idées ſimples de ces deux ſens. Mais on y fait moins de réfléxion, parce qu'en général on manque de noms pour les exprimer; & par la même raiſon il n'eſt pas poſſible de les déſigner en écrivant. C'eſt pourquoi je m'en rapporte aux penſées & à l'expérience de mes lecteurs, ſans m'arrêter à en faire l'énumération.

§. 6. Mais il eſt bon de remarquer en général, que ces *modes ſimples* qui ne ſont regardés que comme différents degrés de la même *idée ſimple*, quoiqu'il y en ait pluſieurs qui en eux-mêmes ſont des idées fort diſtinctes de tout autre mode, n'ont pourtant pas ordinairement des noms diſtincts, & ne ſont pas fort conſidérés comme des idées diſtinctes, lorſqu'il n'y a entr'eux qu'un très-petite différence. De ſavoir ſi les hommes ont négligé de prendre connoiſſance de ces modes, & de leur donner des noms particuliers, pour n'avoir pas des meſures propres à les diſtinguer exactement, ou bien parce qu'après qu'on les auroit ainſi diſtingués, cette connoiſſance n'auroit pas été fort néceſſaire, ni d'un uſage général, j'en laiſſe la

CH. XVIII.

déciſion à d'autres. Il ſuffit pour mon deſſein, que je faſſe voir que toutes nos idées ſimples ne nous viennent dans l'eſprit que par ſenſation & par réfléxion, & que, lorſqu'elles y ont été introduites, notre eſprit peut les répéter & combiner en différentes manieres, & faire ainſi de nouvelles idées complexes. Mais quoique le *blanc*, le *rouge*, ou le *doux*, &c. n'ayent pas été modifiés, ou réduits à des idées complexes par différentes combinaiſons qu'on ait deſigné par certains noms & rangé après cela en différentes eſpeces, il y a pourtant quelques autres *idées ſimples*, comme l'*unité*, la *duree*, le *mouvement* dont nous avons déjà parlé, la *puiſſance* & la *penſée*, deſquelles on a formé une grande diverſité d'*idées complexes* qu'on a eu ſoin de diſtinguer par différents noms.

Pourquoi quelques Modes ont des noms, & d'autres n'en ont pas.

§. 7. Et voici, à mon avis, la raiſon pourquoi on en a uſé ainſi : c'eſt que, comme le grand intérêt des hommes roule ſur la ſociété qu'ils ont entr'eux, rien n'étoit plus néceſſaire que la connoiſſance des hommes & de leurs actions, jointe au moyen de s'inſtruire les uns les autres de ces actions. C'eſt pour cela, dis-je, qu'ils ont formé des idées d'actions humaines, modifiées avec une extrême préciſion ; & qu'ils ont donné à chacune de ces idées complexes, des noms particuliers, afin qu'ils puſſent plus aiſément conſerver le ſouvenir de ces choſes qui ſe préſentoient continuellement à leur eſprit, en diſcourir ſans de grands détours & de longues circonlo-

CH. XVIII.

cutions, & les comprendre plus facilement & plus promptement, puiſqu'ils devoient à tout heure en inſtruire les autres, & en être inſtruits eux-mêmes. Que les hommes ayent eu cela en vue, je veux dire qu'ils ayent été principalement portés à former différentes *idées complexes*, & à leur donner des noms, pour le but général du langage, l'un des plus prompts & des plus courts moyens qu'on ait pour s'entre-communiquer ſes penſées, c'eſt ce qui paroît évidemment par les noms que les hommes ont inventés dans pluſieurs arts ou métiers, pour les appliquer à différentes idées complexes de certaines actions compoſées qui appartiennent à ces différents métiers, afin d'abréger le diſcours, lorſqu'ils donnent des ordres concernant ces actions-là, ou qu'ils en parlent entr'eux. Mais parce que ces idées ne ſe trouvent point en général dans l'eſprit de ceux à qui ces occupations ſont étrangeres, les mots qui expriment ces actions-là ſont inconnus à la plûpart des hommes qui parlent la même langue. Tels ſont les mots de * *friſſer*, † *amalgamer*, *ſublimation*, *cohobation*; car ces mots étant employés pour déſigner certaines idées complexes qui ſont rarement dans l'eſprit d'autres perſonnes que de ceux à qui elles ſont ſuggérées de temps-en-temps par leurs occupations particulieres, ils ne ſont entendus en général que des imprimeurs, ou des chymiſtes, qui ayant formé dans leur eſprit les idées complexes que ces termes ſignifient,

* Terme d'imprimerie.

† Termes de Chymie.

& leur ayant donné des noms ou ayant reçu ceux que d'autres avoient déjà inventés pour les exprimer, ne les entendent pas plutôt prononcer par les perſonnes de leur métier que ces idées ſe préſentent à leur eſprit. Le terme de *Cohobation*, par exemple, excite d'abord dans l'eſprit d'un chymiſte toutes les idées ſimples de diſtillation, & le mélange qu'on fait de la liqueur diſtillée avec la matiere dont elle a été extraite pour la diſtiller de nouveau. Ainſi nous voyons qu'il y a une grande diverſité d'idées ſimples, de goûts, d'odeurs, &c. qui n'ont point de nom; & encore plus de modes, qui, ou n'ayant pas été aſſez généralement obſervés, ou n'étant pas d'un aſſez grand uſage pour que les hommes s'aviſent d'en prendre connoiſſance dans leurs affaires & dans leurs entretiens, n'ont point été déſignés par des noms, & ne paſſent pas par conſéquent pour des eſpeces particulieres. Mais j'aurai occaſion dans la ſuite d'examiner plus au long cette matiere, lorſque je viendrai à parler des *mots*.

CH. XVIII.

CHAPITRE XIX.

Des Modes qui regardent la Penſée.

CHAP. XIX. Divers Modes de penſer, la Senſation, la Réminiſcence, la Contemplation, &c.

§. 1. LORSQUE l'eſprit vient à réfléchir ſur ſoi-même, & à contempler ſes propres actions, la *penſée* eſt la premiere choſe qui ſe préſente à lui; & il y remarque une grande variété de modifications, qui lui fourniſſent différentes idées diſtinctes. Ainſi, la perception ou penſée qui accompagne actuellement les impreſſions faites ſur le corps, & y eſt comme attachée; cette perception, dis-je, étant diſtincte de toute autre modification de la penſée, produit dans l'eſprit une idée diſtincte de ce que nous nommons *ſenſation*, qui eſt, pour ainſi dire, l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des ſens. Lorſque la même idée revient dans l'eſprit, ſans que l'objet extérieur qui l'a d'abord fait naître, agiſſe ſur nos ſens, cet acte de l'eſprit ſe nomme *mémoire*. Si l'eſprit tâche de la rappeler, & qu'enfin après quelques efforts il la trouve & ſe la rende préſente, c'eſt *réminiſcence*. Si l'eſprit l'enviſage longtemps avec attention, c'eſt *contemplation*. Lorſque l'idée que nous avons dans l'eſprit, y flote, pour ainſi dire, ſans que l'entendement y faſſe aucune attention, c'eſt ce qu'on appelle *rêverie*. Lorſqu'on réfléchit ſur les idées qui ſe préſentent d'elles-mê-

mes (car comme j'ai remarqué ailleurs, il y a toujours dans notre eſprit une ſuite d'idées qui ſe ſuccedent les unes aux autres tandis que nous veillons) & qu'on les enregiſtre, pour ainſi-dire, dans ſa mémoire, c'eſt *Attention.* Et lorſque l'eſprit ſe fixe ſur une idée avec beaucoup d'application, qu'il la conſidére de tous cotés, & ne veut point s'en détourner malgré d'autres idées qui viennent à la traverſe, c'eſt ce qu'on nomme *Etude* ou *Contention d'eſprit.* Le *Sommeil* qui n'eſt accompagné d'aucun ſonge, eſt une ceſſation de toutes ces choſes; & *ſonger* c'eſt avoir des idées dans l'eſprit pendant que les ſens extérieurs ſont fermés, enſorte qu'ils ne reçoivent point l'impreſſion des objets extérieurs avec cette vivacité qui leur eſt ordinaire; c'eſt, dis-je, avoir des idées ſans qu'elles nous ſoient ſuggérées par aucun objet de dehors, ou par aucune occaſion connue, & ſans être choiſies ni déterminées en aucune maniere par l'entendement. Quant à ce que nous nommons *Extaſe*, je laiſſe juger à d'autres ſi ce n'eſt point *ſonger les yeux ouverts.* Chap. XIX.

§. 2. Voilà un petit nombre d'exemples de divers *modes de penſer*, que l'ame peut obſerver en elle-même, & dont elle peut, par conſéquent, avoir des idées auſſi diſtinctes que celles qu'elle a du *blanc* & du *rouge*, d'un *quarré* ou d'un *cercle.* Je ne prétens pas en faire une énumération complette, ni traiter au long de cette ſuite d'idées qui nous viennent par la *réfléxion.*

CHAP. XIX.

Ce ſeroit la matiere d'un volume. Il me ſuffit pour le deſſein que je me propoſe préſentement, d'avoir montré par ce peu d'exemples, de quelle eſpece ſont ces idées, & comment l'eſprit vient à les acquerir, d'autant plus que j'aurai occaſion dans la ſuite de parler plus au long de ce qu'on nomme *raiſonner*, *juger*, *vouloir*, & *connoître*; qui ſont du nombre des plus conſidérables *modes de penſer*, ou opérations de l'eſprit.

Différents degrés d'attention dans l'Eſprit lorſqu'il penſe.

§. 3. Mais peut-être m'excuſera-t-on ſi je fais ici en paſſant quelque réflexion ſur le *différent état où ſe trouve notre ame lorſqu'elle penſe*. C'eſt une diſgreſſion qui ſemble avoir aſſez de rapport à notre préſent deſſein; & ce que je viens de dire de l'*attention*, de la *rêverie* & des *ſonges*, &c. nous y conduit aſſez naturellement. Qu'un homme éveillé ait toujours des idées préſentes à l'eſprit, quelles qu'elles ſoient, c'eſt dequoi chacun eſt convaincu par ſa propre expérience, quoique l'eſprit les contemple avec différents degrés d'attention. En effet, l'eſprit s'attache quelquefois à conſidérer certains objets avec une ſi grande application, qu'il en examine les idées de tous côtés, en remarque les rapports & les circonſtances, & en obſerve chaque partie ſi exactement & avec une telle contention qu'il écarte toute autre penſée, & ne prend aucune connoiſſance des impreſſions ordinaires qui ſe font alors ſur les ſens & qui dans d'autres temps lui auroient communiqué des perceptions extrêmement

CHAP. XIX.

trêmement ſenſibles. Dans d'autres occaſions il obſerve la ſuite des idées qui ſe ſuccédent dans ſon entendement, ſans s'attacher particulierement à aucune; & dans d'autres rencontres il les laiſſe paſſer ſans preſque jeter la vue deſſus, comme autant de vaines ombres qui ne font aucune impreſſion ſur lui.

Il s'enſuit probablement de-là, que la Penſée eſt l'action & non l'eſſence de l'ame.

§. 4. Je crois que chacun a éprouvé en ſoi-même cette contenſion ou ce relachement de l'eſprit lorſqu'il penſe, ſelon cette diverſité de degrés qui ſe rencontre entre la plus forte application & un certain état où il eſt fort près de ne penſer à rien du tout. Allez un peu plus avant, & vous trouverez l'ame dans le ſommeil, éloignée, pour ainſi dire, de toute ſenſation, & à l'abri des mouvements qui ſe font ſur les organes des ſens, & qui lui cauſent dans d'autres temps des idées ſi vives & ſi ſenſibles. Je n'ai pas beſoin de citer pour cela, l'exemple de ceux qui, durant les nuits les plus orageuſes, dorment profondément ſans entendre le bruit du tonnerre, ſans voir les éclairs, ou ſentir le ſecouement de la maiſon, toutes choſes fort ſenſibles à ceux qui ſont éveillés. Mais dans cet état où l'ame ſe trouve aliénée des ſens, elle conſerve ſouvent une maniere de penſer, foible & ſans liaiſon que nous nommons *ſonger*: & enfin un profond ſommeil ferme entierement la ſcene, & met fin à toute ſorte d'*apparences*. C'eſt, je crois, ce que preſque tous les hommes ont éprouvé en eux-mêmes, deſorte que leurs propres ob-

CHAP. XIX.

ſervations les conduiſent ſans peine juſques-là. Il me reſte à tirer de-là une conſéquence qui me paroît aſſez importante : car puiſque l'ame peut ſenſiblement ſe faire différents degrés de penſée en divers temps, & quelquefois ſe détendre, pour ainſi dire, même dans un homme éveillé, à un tel point qu'elle n'ait que des penſées, foibles & obſcures, qui ne ſont pas fort éloignées de n'être rien du tout ; & qu'enfin dans le ténébreux recueillement d'un profond ſommeil, elle perd entiérement de vue toutes ſortes d'idées quelles qu'elles ſoient ; puis, dis-je, que tout cela eſt évidemment confirmé par une conſtante expérience, je demande, s'il n'eſt pas fort probable, *Que la penſée eſt l'action, & non l'eſſence de l'ame*, par la raiſon que les opérations des agents ſont capables du plus & du moins ; mais qu'on ne peut concevoir que les eſſences des choſes ſoient ſujettes à une telle variation : ce qui ſoit dit en paſſant. Continuons d'éxaminer quelques autres modes ſimples.

CHAPITRE XX.

Des modes du plaiſir & de la douleur.

CHAP. XX. Le Plaiſir & la Douleur ſont des idées ſimples.

§. 1. ENTRE les idées ſimples que nous recevons par voye de ſenſation & de réfléxion, celles du *plaiſir* & de la *douleur* ne ſont pas des moins conſidérables. Comme parmi les ſenſations du corps il y en a qui ſont purement indifférentes, & d'autres qui ſont accompagnées de plaiſir ou de douleur; de même les penſées de l'eſprit ſont ou indifférentes, ou ſuivies de *plaiſir* ou de *douleur*, de ſatisfaction ou de trouble, ou comme il vous plaira de l'appeler. On ne peut décrire ces idées, non plus que toutes les autres idées ſimples, ni donner aucune définition des mots dont on ſe ſert pour les déſigner. La ſeule choſe qui puiſſe nous les faire connoître, auſſi-bien que les idées ſimples des ſens, c'eſt l'expérience. Car de les définir par la préſence du bien ou du mal, c'eſt ſeulement nous faire réfléchir ſur ce que nous ſentons en nous-mêmes, à l'occaſion de diverſes opérations que le bien ou le mal font ſur nos ames, ſelon qu'elles agiſſent différemment ſur nous, ou que nous les conſidérons nous-mêmes.

Ce n'eſt que le Bien & le Mal.

§. 2. Donc les choſes ne ſont bonnes ou mauvaiſes que par rapport au plaiſir, ou à la douleur. Nous nommons BIEN,

CHAP. XX.

tout ce qui eſt *propre à produire & à augmenter le plaiſir en nous, ou à diminuer & abréger la douleur*; ou bien, *à nous procurer ou conſerver la poſſeſſion de tout autre bien, ou l'abſence de quelque mal que ce ſoit.* Au contraire, nous appelons MAL, ce qui eſt *propre à produire ou augmenter en nous quelque douleur, ou à diminuer quelque plaiſir que ce ſoit;* ou bien, *à nous cauſer du mal ou à nous priver de quelque bien que ce ſoit.* Au reſte, je parle du plaiſir & de la douleur comme appartenant au corps ou à l'ame ſuivant la diſtinction qu'on en fait communément, quoique dans la vérité ce ne ſoient que différents états de l'ame, produits quelquefois par le déſordre qui arrive dans le corps, & quelquefois par les penſées de l'eſprit.

Le Bien & le Mal mettent nos Paſſions en mouvement.

§. 3. Le *plaiſir* & la *douleur*, & ce qui les produit, ſavoir, le bien & le mal, ſont les pivots ſur leſquels roulent toutes nos paſſions, dont nous pourrons aiſément nous former des idées, ſi rentrant en nous mêmes nous obſervons comment le plaiſir & la douleur agiſſent ſur notre ame ſous différents égards; quelles modifications ou diſpoſitions d'eſprit, & quelles ſenſations intérieures, ſi j'oſe ainſi parler, ils produiſent en nous.

Ce que c'eſt que l'Amour.

§. 4. Ainſi, en réfléchiſſant ſur le plaiſir, qu'une choſe préſente ou abſente peut produire en nous, nous avons l'idée que nous appellons *Amour.* Car lorſque quelqu'un dit en automne, quand il y a des raiſins, ou au printemps qu'il n'y en a

point, qu'il les *aime*, il ne veut dire autre choſe, ſinon que le goût des raiſins lui donne du plaiſir. Mais ſi l'altération de ſa ſanté ou de ſa conſtitution ordinaire lui ôte le plaiſir qu'il trouvoit à manger des raiſins, on ne pourra plus dire de lui qu'il les *aime*. CHAP. XX.

§. 5. Au contraire la réfléxion du déſagrément ou de la douleur qu'une choſe préſente ou abſente peut produire en nous, nous donne l'idée de ce que nous appelons *Haine*. Si c'étoit ici le lieu de porter mes recherches au-delà des ſimples idées des paſſions, en tant qu'elles dépendent des différentes modifications du plaiſir & de la douleur, je remarquerois que l'amour & la haine qne nous avons pour les choſes inanimées & inſenſibles, ſont ordinairement fondées ſur le plaiſir & la douleur que nous recevons de leur uſage, & de l'application qui en eſt faite ſur nos ſens de quelque maniere que ce ſoit, bien que ces choſes ſoient détruites par cet uſage même. Mais la haine ou l'amour qui ont pour objet des êtres capables de bonheur ou de malheur, c'eſt ſouvent un déplaiſir ou un contentement que nous ſentons en nous, procédant de la conſidération même de leur exiſtence ou du bonheur dont ils jouiſſent. Ainſi, l'exiſtence & la proſpérité de nos enfants ou de nos amis, nous donnant conſtamment du plaiſir, nous diſons que nous les *aimons* conſtamment. Mais, il ſuffit de remarquer que nos *idées* d'*amour* & de *haine* La Haine.

CHAP. XX. ne ſont que des diſpoſitions de l'ame par rapport au plaiſir & à la douleur en général, de quelque maniere que ces diſpoſitions ſoient produites en nous.

Le Défir. §. 6. L'*inquiétude* (1) qu'un homme reſſent en lui-même pour l'abſence d'une choſe qui lui donneroit du plaiſir ſi elle étoit préſente, c'eſt ce qu'on nomme *Deſir*, qui eſt plus ou moins grand, ſelon que cette *inquiétude* eſt plus ou moins ardente. Et ici il ne ſera peut-être pas inutile de remarquer en paſſant, que l'*inquiétude* eſt le principal, pour ne pas dire le ſeul aiguillon qui excite l'induſtrie & l'activité

(1) *Uneaſineſs*, c'eſt le mot Anglois dont l'auteur ſe ſert dans cet endroit & que je rends par celui d'*inquiétude*, qui n'exprime pas préciſément la même idée; mais nous n'avons point, à mon avis, d'autre terme en François qui en approche de plus près. Par *uneaſineſs* l'auteur entend l'*état d'un homme qui n'eſt pas à ſon aiſe, le manque d'*aiſe *& de tranquillité dans l'ame*, qui à cet égard eſt purement paſſive. De ſorte que ſi l'on veut bien entrer dans la penſée de l'auteur, il faut néceſſairement attacher toujours cette idée au mot d'*inquiétude* lorſqu'on le verra imprimé en italique, car c'eſt ainſi que j'ai eu ſoin de l'écrire, toutes les fois qu'il ſe prend dans le ſens que je viens d'expliquer. Cet avis eſt ſur-tout néceſſaire par rapport au chapitre ſuivant, ou l'auteur raiſonne beaucoup ſur cette eſpece d'*inquiétude*. Car ſi l'on n'attachoit pas à ce mot l'idée que je viens de marquer, il ne ſeroit pas poſſible de comprendre exactement les matieres qu'on traite dans ce chapitre, & qui ſont des plus importantes & des plus délicates de tout l'ouvrage.

des hommes. Car quelque bien qu'on propoſe à l'homme, ſi l'abſence de ce bien n'eſt ſuivie d'aucun déplaiſir, ni d'aucune douleur, & que celui qui en eſt privé, puiſſe être content & à ſon aiſe ſans le poſſéder, il ne s'aviſe pas de le deſirer, & moins encore de faire des efforts pour en jouir. Il ne ſent pour cette eſpece de bien qu'une pure *velleïté*, terme qu'on emploie pour ſignifier le plus bas degré du *deſir*, & ce qui approche le plus de cet état où ſe trouve l'ame à l'égard d'une choſe qui lui eſt tout-à-fait indifférente, & qu'elle ne deſire en aucune maniere, lorſque le déplaiſir que cauſe l'abſence d'une choſe eſt ſi peu conſidérable & ſi mince, pour ainſi dire, qu'il ne porte celui qui en eſt privé, qu'à former quelques foibles ſouhaits ſans ſe mettre autrement en peine d'en rechercher la poſſeſſion. Le *deſir* eſt encore éteint ou ralenti par l'opinion où l'on eſt, que le bien ſouhaité ne peut être obtenu, à proportion que l'*inquiétude* de l'ame eſt diſſipée ou diminuée par cette conſidération particuliere. C'eſt une réfléxion qui pourroit porter nos penſées plus loin, ſi c'en étoit ici le lieu. CHAP. XX.

§. 7. La *Joye* eſt un plaiſir que l'ame reſſent, lorſqu'elle conſidere la poſſeſſion d'un bien préſent ou futur, comme aſſurée; & nous ſommes en poſſeſſion d'un bien, lorſqu'il eſt de telle ſorte en notre pouvoir, que nous pouvons en jouir quand nous voulons. Ainſi un homme à demi-mort La Joye.

CHAP. XX.

reſſent de la joye lorſqu'il lui arrive du ſecours, avant même qu'il ait le plaiſir d'en éprouver l'effet. Et un pere à qui la proſpérité de ſes enfants donne de la joye, eſt en poſſeſſion de ce bien, auſſi long-temps que ſes enfants ſont dans cet état; car il n'a beſoin que d'y penſer pour ſentir du plaiſir.

La Triſteſſe. §. 8. La *Triſteſſe* eſt une *inquiétude* de l'ame, lorſqu'elle penſe à un bien perdu, dont elle auroit pu jouir plus long-temps, ou quand elle eſt tourmentée d'un mal actuellement préſent.

L'Eſpérance. §. 9. L'*Eſpérance* eſt ce contentement de l'ame que chacun trouve en ſoi-même lorſqu'il penſe à la jouiſſance qu'il doit probablement avoir, d'une choſe qui eſt propre à lui donner du plaiſir.

La Crainte. §. 10. La *Crainte* eſt une *inquiétude* de notre ame, lorſque nous penſons à un mal futur qui peut nous arriver.

Le Déſeſpoir. §. 11. Le *Deſeſpoir* eſt la penſée qu'on a qu'un bien ne peut être obtenu: penſée qui agit différemment dans l'eſprit des hommes; car quelquefois elle y produit l'*inquiétude*, & l'affliction; & quelquefois le repos & l'indolence.

La Colere. §. 12. La *Colere* eſt cette *inquiétude* ou ce déſordre que nous reſſentons après avoir reçu quelqu'injure; & qui eſt accompagné d'un deſir préſent de nous venger.

L'Envie. §. 13. L'*Envie* eſt une *inquiétude* de l'ame, cauſée par la conſidération d'un bien que nous deſirons; lequel eſt poſſedé par une

autre perſonne, qui à notre avis, n'auroit pas dû l'avoir préférablement à nous.

CHAP. XX.

§. 14. Comme ces deux dernieres paſſions, l'*envie* & la *colere*, ne ſont pas ſimplement produites en elles-mêmes par la douleur ou par le plaiſir; mais qu'elles renferment certaines conſidérations de nous-mêmes & des autres, jointes enſemble, elles ne ſe rencontrent point dans tous les hommes, parcequ'ils n'ont pas tous cet eſtime de leur propre mérite, ou ce deſir de vengeance, qui ſont partie de ces deux paſſions. Mais pour toutes les autres qui ſe terminent purement à la douleur & au plaiſir, je crois qu'elles ſe trouvent dans tous les hommes; car nous *aimons*, nous *deſirons*, nous nous *réjouiſſons*, nous *eſpérons*, ſeulement par rapport au plaiſir; au contraire, c'eſt uniquement en vue de la douleur que nous *haiſſons*, que *nous craignons*, & que nous nous *affligeons*, & ces paſſions ne ſont produites que par les choſes qui paroiſſent être les cauſes du plaiſir & de la douleur, deſorte que le plaiſir ou la douleur s'y trouvent joints d'une maniere ou d'autre. Ainſi, nous étendons ordinairement notre *haine* ſur le ſujet qui nous a cauſé de la douleur, du moins ſi c'eſt un agent ſenſible ou volontaire, parce que la crainte qu'il nous laiſſe, eſt une douleur conſtante. Mais nous n'aimons pas ſi conſtamment ce qui nous a fait du bien, parce que le plaiſir n'agit pas ſi fortement ſur nous que la douleur; & parce que nous ne ſommes pas ſi diſpo-

Quelles Paſſions ſe trouvent dans tous les hommes.

CHAP. XX.

ſés à eſperer qu'une autrefois il agira ſur nous de la même maniere: mais cela ſoit dit en paſſant.

Ce que c'eſt que le Plaiſir & la Douleur.

§. 15. Je prie encore un coup mon lecteur de remarquer, que j'entens toujours par plaiſir & douleur, par contentement & *inquiétude*, non-ſeulement un plaiſir & une douleur qui viennent du corps, mais quelqu'eſpece de ſatisfaction & d'*inquiétude* que nous ſentions en nous-mêmes, ſoit qu'elles procédent de quelque ſenſation ou de quelque réfléxion, agréable ou déſagréable.

§ 16. Il faut conſidérer, outre cela, que par rapport aux paſſions, l'éloignement ou la diminution de la douleur eſt conſidéré & agit effectivement comme plaiſir; & que la privation ou la diminution d'un plaiſir eſt conſideré & agit comme douleur.

La Honte.

§. 17. On peut remarquer auſſi, que la plûpart des paſſions font en pluſieurs perſonnes des impreſſions ſur le corps, & y cauſent diverſes altérations. Mais comme ces altérations ne ſont pas toujours ſenſibles, elles ne font point une partie néceſſaire de l'idée de chaque paſſion. Car par exemple, la *honte*, qui eſt une *inquiétude* de l'ame, qu'on reſſent quand on vient à conſidérer qu'on a fait quelque choſe d'indécent, ou qui peut diminuer l'eſtime que les autres font de nous, n'eſt pas toujours accompagné de rougeur.

Ces exemples peuvent ſervir

§. 18. Je ne voudrois pas au reſte qu'on allât s'imaginer que je donne ceci pour un

traité des paſſions. Il y en a beaucoup plus que celles que je viens de nommer, & chacune de celles que j'ai indiquées, auroit beſoin d'être expliquée plus au long, & d'une maniere beaucoup plus exacte. Mais ce n'eſt pas mon deſſein Je n'ai propoſé ici celles qu'on vient de voir, que comme des exemples de modes du plaiſir & de la douleur, qui réſultent en nous de différentes conſidérations du bien & du mal. Peut-être aurois-je pu propoſer d'autres modes de plaiſir & de douleur plus ſimples que ceux-là, comme l'inquiétude que cauſent la faim & la ſoif, & le plaiſir de manger & de boire qui fait ceſſer ces deux premieres ſenſations, la douleur qu'on ſent quand on a les dents agacées, le charme de la muſique, le chagrin que cauſe un ignorant chicaneur, & le plaiſir que donne la converſation raiſonnable d'un ami, ou une étude bien réglée qui rend à la recherche & à la découverte de la vérité. Mais comme les paſſions nous intéreſſent beaucoup plus, j'ai mieux aimé prendre de-là des exemples, pour faire voir comment les idées que nous en avons, tirent leur origine de la ſenſation & de la réfléxion.

CHAP. XX. à montrer comment les idées des Paſſions nous viennent par Senſation & par réfléxion.

CHAPITRE XXI.

De la Puiſſance.

CHAP. XXI. Comment nous acquerons l'idée de la *Puiſſance.*

§. 1. L'ESPRIT étant inſtruit tous les jours, par le moyen des ſens, de l'altération des idées ſimples qu'il remarque dans les choſes extérieures; & obſervant comment une choſe vient à finir & ceſſer d'être; & comment une autre, qui n'étoit pas auparavant, commence d'exiſter; réfléchiſſant, d'autre part, ſur ce qui ſe paſſe en lui-même, & voyant un perpétuel changement de ſes propres idées, cauſé quelquefois par l'impreſſion des objets extérieurs ſur ſes ſens, & quelquefois par la détermination de ſon propre choix; & concluant de ces changements qu'il a vû arriver ſi conſtamment, qu'il y en aura, à l'avenir, de pareils dans les mêmes choſes, produits par de pareils agens & par de ſemblables voyes, il vient à conſidérer dans une choſe, la poſſibilité qu'il y a qu'une de ſes idées ſimples ſoit changée, & dans une autre, la poſſibilité de produire ce changement; & par-là l'eſprit ſe forme l'idée que nous nommons *Puiſſance.* Ainſi, nous diſons, que le feu a la puiſſance de fondre l'or, c'eſt-à-dire, de détruire l'union de ſes parties inſenſibles, & par conſéquent ſa dureté, & par-là de le rendre fluide; & que l'or a la puiſſance d'être fondu: Que le ſoleil a la puiſ-

ſance de blanchir la cire, & que la cire a la puiſſance d'être blanchie par le ſoleil, qui fait que la couleur jaune eſt détruite, & que la blancheur exiſte en ſa place. Dans ces cas & autres ſemblables, nous conſidérons la *puiſſance* par rapport au changement des idées qu'on peut appercevoir; car nous ne ſaurions découvrir qu'aucune altération ait été faite dans une choſe, ou que rien y ait opéré ſi ce n'eſt par un changement remarquable de ſes idées ſenſibles; & nous ne pouvons comprendre qu'aucune altération arrive dans une choſe, qu'en concevant un changement de quelques-unes de ſes idées. CHAP. XXI.

§. 2. A prendre la choſe dans ce ſens-là, il y a deux ſortes de puiſſances, l'une capable de produire ces changements, l'autre d'en recevoir. On peut appeler la premiere *puiſſance active*, & l'autre *puiſſance paſſive*. De ſavoir, ſi la matiere n'eſt pas entiérement deſtituée de *puiſſance active*, comme DIEU ſon auteur eſt ſans contredit au-deſſus de toute *puiſſance paſſive*; & ſi les eſprits créés, qui ſont entre la matiere & Dieu, ne ſont pas les ſeuls êtres capables de la *puiſſance active* & *paſſive*, c'eſt une choſe qui mériteroit aſſez d'être examinée. Je ne prétens pas entrer ici dans cette recherche, mon deſſein étant à préſent de voir comment nous acquérons l'idée de la puiſſance, & non d'en chercher l'origine. Mais puiſque les *puiſſances actives* ſont une grande partie des idées complexes que nous avons des ſubſtances na- Puiſſance active & paſſive.

CHAP. XXI.

turelles, (comme nous le verrons dans la ſuite) & que je les ſuppoſe actives pour m'accommoder aux notions qu'on en a communément quoiqu'elles ne le ſoient peut-être pas auſſi certainement que notre eſprit déciſif eſt prompt à ſe le figurer, je ne crois pas qu'il ſoit mal d'avoir fait ſentir par cette réfléxion jetée ici en paſſant, qu'on ne peut avoir l'idée la plus claire de ce qu'on nomme *puiſſance active* qu'en s'élevant juſqu'à la conſidération de DIEU & des eſprits.

La Puiſſance renferme quelque relation.

§. 3. J'avoue que la *puiſſance* renferme en ſoi quelqu'eſpece de relation à l'action ou au changement. Et dans le fond à examiner les choſes avec ſoin, quelle idée avons nous, de quelqu'eſpece qu'elle ſoit, qui n'enferme quelque relation? Nos idées de l'étendue, de la durée & du nombre, ne contiennent-elles pas toutes en elles-mêmes un ſecret rapport de parties? La même choſe ſe remarque d'une maniere encore plus viſible dans la figure & le mouvement. Et les qualités ſenſibles, comme les couleurs, les odeurs, &c que ſont elles que des *puiſſances* de différents corps par rapport à notre perception: &c. Et ſi on les conſidere dans les choſes mêmes, ne dépendent-elles pas de la groſſeur, de la figure, de la contexture, & du mouvement des parties, ce qui met une eſpece de rapport entr'elles? Ainſi, notre idée de la *puiſſance* peut fort bien être placée, à mon avis, parmi les autres idées ſimples, & être conſidérée comme de la

même eſpece puiſqu'elle eſt du nombre de celles qui compoſent en grande partie nos idées complexes des ſubſtances, comme nous aurons occaſion de le faire voir dans la ſuite. CHAP. XXI.

§. 4. Il n'y a preſque point d'eſpeces d'êtres ſenſibles, qui ne nous fourniſſe amplement l'idée de la *puiſſance paſſive*; car ne pouvant nous empêcher d'obſerver dans la plûpart, que leurs qualités ſenſibles & leurs ſubſtances mêmes ſont dans un *flux* continuel, c'eſt avec raiſon que nous conſiderons ces êtres comme conſtamment ſujets au même changement. Nous n'avons pas moins d'exemples de la *puiſſance active*, qui eſt ce que le mot de *puiſſance* emporte plus proprement : car quelque changement qu'on obſerve, l'eſprit en doit conclure qu'il y a, quelque part, une puiſſance capable de faire ce changement, auſſi-bien qu'une diſpoſition dans la choſe même à le recevoir. Cependant, ſi nous y prenons bien garde, les corps ne nous fourniſſent pas, par le moyen des ſens, une idée ſi claire & ſi diſtincte de la *puiſſance active*, que celle que nous en avons par les réfléxions que nous faiſons ſur les opérations de notre eſprit. Comme toute puiſſance a du rapport à l'action; & qu'il n'y a, je crois, que deux ſortes d'actions dont nous ayons d'idée, ſavoir *penſer* & *mouvoir*, voyons d'où nous avons l'idée la plus diſtincte des *puiſſances* qui produiſent ces actions. I. Pour ce qui eſt de la *penſée*, le corps ne nous en donne aucune

La plus claire idée de la puiſſance active nous vient de l'Eſprit.

CHAP. XXI.

idée; & ce n'eſt que par le moyen de la réfléxion que nous l'avons. II. Nous n'avons pas non plus, par le moyen du corps, aucune idée du commencement du mouvement. Un corps en repos ne nous fournit aucune idée d'une *puiſſance active* capable de produire du mouvement. Et quand le corps lui-même eſt en mouvement, ce mouvement eſt dans le corps une paſſion plutôt qu'une action; car lorſqu'une boule de billard céde au choc du bâton, ce n'eſt point une action de la part de la boule, mais une ſimple paſſion. De même, lorſqu'elle vient à pouſſer une autre boule qui ſe trouve ſur ſon chemin, & la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquer le mouvement qu'elle avoit reçu, & en perd tout autant que l'autre en reçoit; ce qui ne nous donne qu'une idée fort obſcure d'une *puiſſance active* de mouvoir qui ſoit dans le corps, puiſque dans ce cas nous ne voyons autre choſe qu'un corps qui transfere le mouvement, ſans le produire en aucune maniere. C'eſt, dis-je, une idée bien obſcure de la puiſſance que celle qui ne s'étend point juſqu'à la production de l'action; mais eſt une ſimple continuation de paſſion. Or tel eſt le mouvement dans un corps pouſſé par un autre corps; car la continuation du changement qui eſt produit dans ce corps, du repos au mouvement, n'eſt non-plus une action, que l'eſt la continuation du changement de figure, produit en lui par l'impreſſion du même coup. Quant à

CHAP. XXI.

l'idée du commencement du mouvement, nous ne l'avons que par le moyen de la réfléxion que nous faiſons ſur ce qui ſe paſſe en nous-mêmes, lorſque nous voyons par expérience qu'en voulant ſimplement mouvoir des parties de notre corps, qui étoient auparavant en repos, nous pouvons les mouvoir. De ſorte qu'il me ſemble que l'opération des corps que nous obſervons par le moyen des ſens, ne nous donne qu'une idée fort imparfaite & fort obſcure d'une *puiſſance active*; puiſque les corps ne ſauroient nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la puiſſance de commencer aucune action, ſoit penſée, ſoit mouvement. Mais, ſi quelqu'un penſe avoir une idée claire de la *puiſſance*, en obſervant que les corps ſe pouſſent les uns les autres, cela ſert également à mon deſſein, puiſque la ſenſation eſt une des voyes par où l'eſprit vient à acquérir des idées. Du reſte, j'ai cru qu'il étoit important d'examiner ici en paſſant, ſi l'eſprit ne reçoit point une idée plus claire & plus diſtincte de la *puiſſance active*, par la réfléxion qu'il fait ſur ſes propres opérations, que par aucune ſenſation extérieure.

§. 5. Une choſe qui dumoins eſt évidente, à mon avis, c'eſt que nous trouvons en nous-mêmes la puiſſance de commencer, ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer pluſieurs actions de notre eſprit, & pluſieurs mouvements de notre corps, & cela ſimplement par une penſée ou un choix de

La volonté & l'Entendement ſont deux Puiſſances.

CHAP. XXI.

notre eſprit, qui détermine & commande, pour ainſi dire, que telle ou telle action particuliere ſoit faite ou ne ſoit pas faite. Cette puiſſance que notre eſprit a de diſpoſer ainſi de la préſence ou de l'abſence d'une idée particuliere, ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos de cette même partie, ou de faire le contraire, c'eſt ce que nous appelons *volonté*. Et l'uſage actuel que nous faiſons de cette puiſſance, en produiſant ou en ceſſant de produire telle ou telle action, c'eſt ce qu'on nomme *volition*. La ceſſation ou la production de l'action qui ſuit d'un tel commandement de l'ame, s'appelle *volontaire*; & toute action qui eſt faite ſans une telle direction de l'ame, ſe nomme *involontaire*. La puiſſance d'appercevoir eſt ce que nous appelons *entendement*; & la perception que nous regardons comme un acte de l'entendement peut être diſtinguée en trois eſpeces. 1. Il y a la perception des idées dans notre eſprit. 2. La perception de la ſignification des ſignes. 3. La perception de la liaiſon ou oppoſition, de la conenance ou diſconvenance qu'il y a entre quelqu'une de nos idées. Toutes ces différentes perceptions ſont attribuées à l'entendement ou à la puiſſance d'appercevoir que nous ſentons en nous-mêmes, quoique l'uſage ne nous permette d'appliquer le mot d'*entendre*, qu'aux deux dernieres ſeulement.

§. 6. Ces puiſſances que l'ame a d'apper-

CH. XXI.

cevoir, & de préférer une choſe à une autre, ſont ordinairement déſignées par d'autres noms ; & l'on dit communément que l'entendement & la volonté ſont deux *facultés* de l'ame. Ces mots ſont aſſez commodes, ſi l'on s'en ſert comme on devroit ſe ſervir de tous les mots, de telle maniere qu'ils ne fiſſent naître aucune confuſion dans l'eſprit des hommes : précaution qu'on a ici un peu négligée, en ſuppoſant, comme je ſoupçonne qu'on a fait, que ces mots ſignifient quelques êtres réels dans l'ame, leſquels produiſent les actes d'*entendre* & de *vouloir*. Car lorſque nous diſons que *la* volonté *eſt cette faculté ſupérieure de l'ame qui régle & ordonne toutes choſes, qu'elle eſt ou n'eſt pas libre ; qu'elle détermine les* facultés intérieures ; *qu'elle ſuit le* dictamen de l'entendement, *&c.* quoique ces expreſſions & autres ſemblables puiſſent être entendues en un ſens clair & diſtinct par ceux qui examinent avec attention leurs propres idées, & qui réglent plutôt leurs penſées ſur l'évidence des choſes que ſur le ſon des mots ; je crains pourtant que cette maniere de parler des facultés de l'ame, n'ait fait venir à pluſieurs perſonnes l'idée confuſe d'autant d'agents qui exiſtent diſtinctement en nous, qui ont différentes fonctions & différents pouvoirs, qui commandent, obéiſſent, & exécutent diverſes choſes, comme autant d'être diſtincts : ce qui a produit quantité de vaines diſputes, de diſcours obſcurs & pleins d'incertitude ſur les queſtions qui ſe rap-

CHAP. XXI. D'où nous viennent les Idées de la *Liberté* & de la *Néceſſité.*

portent à ces différents pouvoirs de l'ame.

§. 7. Chacun, je penſe, trouve en ſoi-même la *puiſſance* de commencer différentes actions, ou de s'en abſtenir, de les continuer ou de les terminer. Et c'eſt la conſidération de l'étendue de cette *puiſſance* que l'ame a ſur les actions de l'homme, & que chacun trouve en ſoi-même, qui nous fournit l'idée de la *liberté* & de la *néceſſité.*

Ce que c'eſt que la *Liberté.*

§. 8. Toutes les actions dont nous avons quelques idées, ſe réduiſent à ces deux, *mouvoir* & *penſer*, comme nous l'avons déja remarqué. Tant qu'un homme a la puiſſance de penſer ou de ne pas penſer, de mouvoir ou de ne pas mouvoir, conformément à la préférence ou au choix de ſon propre eſprit, juſques-là il eſt *libre.* Au contraire, lorſqu'il n'eſt pas également au pouvoir de l'homme d'agir ou de ne pas agir, tant que ces deux choſes ne dépendent pas également de la préférence de ſon eſprit qui ordonne l'une ou l'autre, à cet égard l'homme n'eſt point *libre*, quoique peut-être l'action qu'il fait, ſoit *volontaire.* Ainſi l'idée de la *liberté* dans un certain agent, c'eſt l'idée de la puiſſance qu'a cet agent de faire ou de s'abſtenir de faire une certaine action, conformément à la détermination de ſon eſprit en vertu de laquelle il préfére l'une à l'autre. Mais lorſque l'agent n'a pas le pouvoir de faire l'une de ces deux choſes en conſéquence de la détermination actuelle de la volonté, que je nomme autrement *volition*, il n'y a, dans ce cas-là, plus de *liberté*, & l'agent

eſt néceſſité à cet égard. D'où il s'enſuit que là où il n'y a ni penſée, ni *volition*, ni *volonté*, il ne peut y avoir de *liberté*; mais que la penſée, la *volonté* & la *volition* peuvent ſe trouver où il n'y a point de liberté. Il ne faut que faire un peu de réflexion ſur un ou deux exemples familiers, pour être convaincu de tout cela d'une maniere évidente. CHAP. XXI.

§. 9. Perſonne ne s'eſt encore aviſé de prendre pour un agent libre une balle, ſoit qu'elle ſoit en mouvement après avoir été pouſſée par une raquette, ou qu'elle ſoit en repos. Si nous en cherchons la raiſon, nous trouverons que c'eſt parce que nous ne concevons pas qu'une balle penſe; qu'elle ait, par conſéquent, aucune volition qui lui faſſe préférer le mouvement au repos, ou le repos au mouvement. D'où nous concluons qu'elle n'a point de *liberté*, qu'elle n'eſt pas un agent libre. Auſſi regardons-nous ſon mouvement & ſon repos ſous l'idée d'une choſe *néceſſaire*, & nous l'appelons ainſi. De même, un homme venant à tomber dans l'eau, parce qu'un pont ſur lequel il marchoit, s'eſt rompu ſous lui, n'a point de liberté, & n'eſt pas un agent libre à cet égard. Car quoiqu'il ait la *volition*, c'eſt-à-dire, qu'il préfére de ne pas tomber à tomber; cependant, comme il n'eſt pas en ſa puiſſance d'empêcher ce mouvement, la ceſſation de ce mouvement ne ſuit pas ſa *volition*; c'eſt pourquoi il n'eſt point libre dans ce cas-là. Il en eſt de même d'un homme qui ſe frappe lui-même, ou qui La Liberté ſuppoſe l'Entendement & la Volonté.

CHAP. XXI.

frappe ſon ami, par un mouvement convulſif de ſon bras, qu'il n'eſt pas en ſon pouvoir d'empêcher ou d'arrêter par la direction de ſon eſprit : perſonne ne s'aviſe de penſer qu'un tel homme ſoit libre à cet égard, mais on le plaint comme agiſſant par néceſſité & par contrainte.

La Liberté n'appartient pas à la volition.

§. 10. Autre exemple : Suppoſons qu'on porte un homme, pendant qu'il eſt dans un profond ſommeil, dans une chambre où il y ait une perſonne qu'il lui tarde fort de voir & d'entretenir, & que l'on ferme à clef la porte ſur lui, déſorte qu'il ne ſoit pas en ſon pouvoir de ſortir : Cet homme s'éveille, & eſt charmé de ſe trouver avec une perſonne dont il ſouhaitoit ſi fort la compagnie, & avec qui il demeure avec plaiſir, aimant mieux être là avec elle dans cette chambre que d'en ſortir pour aller ailleurs. Je demande s'il ne reſte pas *volontairement* dans ce lieu là ? Je ne penſe pas que perſonne s'aviſe d'en douter. Cependant, comme cet homme eſt enfermé à clef, il eſt évident qu'il n'eſt pas en liberté de ne pas demeurer dans cette chambre, & d'en ſortir s'il veut. Et par conſéquent, la *liberté n'eſt pas une idée qui appartienne à la volition*, ou à la préférence que notre eſprit donne à une action plutôt qu'à une autre, mais à la perſonne qui a la puiſſance d'agir ou de s'empêcher d'agir, ſelon que ſon eſprit ſe déterminera à l'un ou à l'autre de ces deux partis. Notre idée de la liberté s'étend auſſi-loin que cette puiſſance ; mais elle ne va point au-delà.

Car toutes les fois que quelque obſtacle arrête cette puiſſance d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à détruire l'indifférence de cette puiſſance, il n'y a plus de liberté ; & la notion que nous en avons, diſparoît tout auſſi-tôt. CHAP. XXI.

§. 11. C'eſt dequoi nous en avons aſſez d'exemples dans notre propre corps, & ſouvent plus que nous ne voudrions. Le cœur d'un homme bat & ſon ſang circule, ſans qu'il ſoit en ſon pouvoir de l'empêcher par aucune penſée ou *volition* particuliere ; il n'eſt donc pas un agent libre par rapport à ces mouvements dont la ceſſation ne dépend pas de ſon choix & ne ſuit point la détermination de ſon eſprit. Des mouvements convulſifs agitent ſes jambes, deſorte que, quoiqu'il *veuille* en arrêter le mouvement, il ne peut le faire par aucune puiſſance de ſon eſprit ; ces mouvements convulſifs le contraignant de danſer ſans interruption, comme il arrive dans la maladie qu'on nomme *Chorea Sancti Viti.* Il eſt tout viſible que bien-loin d'être en liberté à cet égard, il eſt dans une auſſi grande néceſſité de ſe mouvoir, qu'une pierre qui tombe, ou une balle pouſſée par une raquette. D'un autre côté, la paralyſie empêche que ſes jambes n'obéiſſent à la détermination de ſon eſprit, s'il veut s'en ſervir pour porter ſon corps dans un autre lieu. La liberté manque dans tous ces cas, quoique dans un paralytique même ce ſoit une choſe volontaire de demeurer aſſis tandis qu'il préfére d'être aſſis à changer de

Chap. XXI.

place. *Volontaire* n'eſt donc pas oppoſé à *néceſſaire*, mais à *involontaire*; car un homme peut préférer ce qu'il veut faire, à ce qu'il n'a pas la puiſſance de faire : il peut préférer l'état où il eſt, à l'abſence ou au changement de cet état, quoique dans le fond la néceſſité l'ait réduit à ne pouvoir changer.

Ce que c'eſt que la Liberté.

§. 12. Il en eſt des penſées de l'eſprit comme des mouvements du corps. Lorſqu'une penſée eſt telle que nous avons la puiſſance de l'éloigner ou de la conſerver, conformément à la préférence de notre eſprit, nous ſommes en liberté à cet égard. Un homme éveillé étant dans la néceſſité d'avoir conſtamment quelques idées dans l'eſprit, n'eſt non plus libre de penſer ou de ne pas penſer, qu'il eſt en liberté d'empêcher ou de ne pas empêcher que ſon corps touche ou ne touche point aucun autre corps. Mais de tranſporter ſes penſées d'une idée à l'autre, c'eſt ce qui eſt ſouvent en ſa diſpoſition; & en ce cas-là, il eſt auſſi libre par rapport à ſes idées, qu'il l'eſt par rapport aux corps ſur leſquels il s'appuye, pouvant ſe tranſporter de l'un ſur l'autre comme il lui vient en fantaiſie. Il y a pourtant des idées, qui comme certains mouvements du corps, ſont tellement fixées dans l'eſprit, que dans certaines circonſtances on ne peut les éloigner quelque effort qu'on faſſe pour cela. Un homme à la torture n'eſt pas en liberté de n'avoir pas l'idée de la *douleur*, & de l'éloigner en s'attachant à d'autres contemplations. Et quelquefois une violente paſſion agit ſur notre

notre eſprit, comme le vent le plus furieux agit ſur nos corps, ſans nous laiſſer la liberté de penſer à d'autres choſes auxquelles nous aimerions bien mieux penſer. Mais lorſque l'eſprit reprend la puiſſance d'arrêter ou de continuer, de commencer ou d'éloigner quelqu'un des mouvements du corps ou quelqu'une de ſes propres penſées, ſelon qu'il juge à propos de préférer l'un à l'autre, dès-lors nous le conſidérons comme un *agent libre.* CH. XXI.

§. 13. La *néceſſité* a lieu par-tout où la penſée n'a aucune part, ou bien par-tout où ne ſe trouve point la puiſſance d'agir ou de ne pas agir en conſéquence d'une direction particuliere de l'eſprit. Lorſque cette néceſſité ſe trouve dans un agent capable de *volition*; & que le commencement ou la continuation de quelque action eſt contraire à cette préférence de ſon eſprit, je la nomme *contrainte*; & lorſque l'empêchement ou la ceſſation d'une action, eſt contraire à la *volonté* de cet agent, qu'on me permette de l'appeler (1) *Cohibition.* Quant aux agents qui n'ont abſolument ni penſée ni *volition*, ce ſont des agents néceſſaires à tous égards. Ce que c'eſt que la Néceſſité.

(1) Ce mot n'eſt pas François; mais je m'en ſers faute d'autre, car, ſi je ne me trompe, nous n'en avons aucun pour exprimer cette idée. En effet, le P. *Tachart* dans ſon Dictionnaire Latin & François n'a pû bien expliquer le terme Latin *cohibitio*, que par cette périphraſe, *l'action d'empêcher qu'on ne faſſe quelque choſe.*

CH. XXI.

La liberté n'appartient pas à la volonté.

§. 14. Si cela eſt ainſi, comme je le crois, qu'on voye, ſi en prenant la choſe de cette maniere, l'on ne pourroit point terminer la queſtion agitée depuis ſi long-temps, mais très-abſurde, à mon avis, puiſqu'elle eſt inintelligible : *Si la volonté de l'homme eſt libre, ou non.* Car de ce que je viens de dire, il s'enſuit nettement, ſi je ne me trompe, que cette queſtion conſidérée en elle-même, eſt très-mal conçue, & que demander à un homme *ſi ſa volonté eſt libre*, c'eſt tomber dans une auſſi grande abſurdité, que ſi on lui demandoit *ſi ſon ſommeil eſt rapide, ou ſa vertu quarrée* ; parce que la liberté peut être auſſi peu appliquée à la volonté, que la rapidité du mouvement au ſommeil, ou la figure quarrée à la vertu. Tout le monde voit l'abſurdité de ces deux dernieres queſtions ; & qui les entendroit propoſer ſérieuſement, ne pourroit s'empêcher d'en rire : parce que chacun voit ſans peine, que les modifications du mouvement n'appartiennent point au ſommeil, ni la différence de figure à la vertu. Je crois de même que, quiconque voudra examiner la choſe avec ſoin, verra tout auſſi clairement, que la liberté qui n'eſt qu'une puiſſance, appartient uniquement à des agents, & ne ſauroit être un attribut ou une modification de la *volonté*, qui n'eſt elle-même rien autre choſe qu'une puiſſance.

De la Volition.

§. 15. La difficulté d'exprimer par des ſons les actions intérieures de l'eſprit, pour en donner par-là des idées claires aux au-

tres, eſt ſi grande, que je dois avertir ici mon lecteur, que les mots *ordonner*, *diriger*, *choiſir*, *préférer*, &c. dont je me ſuis ſervi dans cette rencontre, ne font pas comprendre aſſez diſtinctement ce qu'il faut entendre par *volition*, à moins que ceux qui liront ce que je dis ici, ne prennent la peine de réfléchir ſur ce qu'ils font eux-mêmes quand ils *veulent* : Par exemple le mot de *préférence* qui ſemble peut-être le plus propre à exprimer l'acte de la *volition*, ne l'exprime pourtant pas préciſément ; car quoi qu'un homme *préférât* de voler à marcher, on ne peut pourtant pas dire qu'il *veuille* jamais voler. La *volition* eſt viſiblement *un acte de l'eſprit éxerçant avec connoiſſance, l'empire qu'il ſuppoſe avoir ſur quelque partie de l'homme, pour l'appliquer à quelque action particuliere, ou pour l'en détourner.* Et qu'eſt-ce que la *volonté*, ſinon la faculté de produire cet acte ? Et cette faculté n'eſt en effet autre choſe que la puiſſance que notre eſprit a de déterminer ſes penſées à la production, à la continuation ou à la ceſſation d'une action, autant que cela dépend de nous : Car on ne peut nier que tout agent qui a la puiſſance de penſer à ſes propres actions, & de préférer l'éxécution d'une choſe à l'omiſſion de cette choſe, ou au contraire, on ne peut nier qu'un tel agent n'ait la faculté qu'on nomme *volonté*. La *volonté* n'eſt donc autre choſe qu'une telle puiſſance. La *liberté*, d'autre part, c'eſt la puiſſance qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quel-

CH. XXI.

CHAP. XXI.

que uction particuliere, conformément à la préférence actuelle que notre eſprit a donnée à l'action ou à la ceſſation de l'action, qui eſt autant que ſi l'on diſoit, conformément à ce qu'il *veut* lui même.

La Puiſſance n'appartient qu'à des Agents.

§. 16 Il eſt donc évident, que la *volonté* n'eſt autre choſe qu'une puiſſance ou faculté; & que la liberté eſt une autre puiſſance ou faculté : deſorte que demander ſi la volonté a de la liberté, c'eſt demander ſi une puiſſance a une autre puiſſance, & ſi une faculté a une autre faculté : Queſtion qui paroît, dès la premiere vue, trop groſſiérement abſurde, pour devoir être agitée, ou avoir beſoin de réponſe. Car qui ne voit que les *puiſſances* n'appartiennent qu'à des agents, & *ſont uniquement des attributs des ſubſtances & nullement de quelque autre puiſſance ?* Deſorte que poſer ainſi la queſtion : *La volonté eſt-elle libre ?* C'eſt demander en effet, ſi la *volonté* eſt une ſubſtance, & un agent proprement dit : ou du moins c'eſt le ſuppoſer réellement ; puiſque ce n'eſt qu'à un agent que la liberté peut être proprement attribuée. Si l'on peut attribuer la liberté à quelque puiſſance, ſans parler improprement, on pourra l'attribuer à la puiſſance que l'homme a de produire ou de s'empêcher de produire du mouvement dans les parties de ſon corps, par choix ou par préférence ; car c'eſt ce qui fait qu'on le nomme libre, c'eſt en cela même que conſiſte la liberté. Mais ſi quelqu'un s'aviſoit de demander, *ſi la liberté eſt libre*, il paſſeroit ſans doute pour un hom-

me qui ne ſait lui-même ce qu'il dit : comme toute perſonne ſeroit jugée digne d'avoir des oreilles ſemblables à celles du roi *Midas*, qui ſachant que la poſſeſſion des richeſſes donne à un homme la dénomination de *riche*, demanderoit ſi les richeſſes elles-mêmes ſont riches. CH. XXI.

§. 17. Quoique le mot de *faculté* que les hommes ont donné à cette puiſſance qu'on appelle *volonté*, & qui les a engagés à parler de la volonté comme d'un ſujet agiſſant, puiſſe un peu ſervir à pallier cette abſurdité, à la faveur d'une adaptation qui en déguiſe le véritable ſens, il eſt pourtant vrai que dans le fond la *volonté* ne ſignifie autre choſe qu'une puiſſance, ou capacité de préférer ou choiſir ; & par conſéquent, ſi ſous le nom de *faculté* l'on la regarde ſimplement comme une capacité de faire quelque choſe, ainſi qu'elle eſt effectivement, on verra ſans peine combien il eſt abſurde de dire, que la volonté eſt, ou n'eſt pas libre. Car s'il peut être raiſonnable de ſuppoſer les facultés comme autant d'êtres diſtincts qui puiſſent agir, & d'en parler ſous cette idée, comme nous avons accoutumé de faire, lorſque nous diſons que la volonté ordonne, que la volonté eſt libre, *&c.* il faut que nous établiſſions auſſi une *faculté parlante*, une *faculté marchante*, & une *faculté danſante*, par leſquelles ſoient produites les actions de parler, de marcher, & de danſer, qui ne ſont que différentes modifications du mouvement, tout de même que nous faiſons de la vo-

CH. XXI.

lonté & de l'entendement des facultés par qui ſont produites les actions de *choiſir* & *d'appercevoir* qui ne ſont que différents modes de la penſée. Déſorte que nous parlons auſſi proprement en diſant, que c'eſt la *faculté chantante* qui chante, & la *faculté danſante* qui danſe, que lorſque nous diſons, que *c'eſt la volonté qui choiſit*, ou *l'entendement qui conçoit*, ou, comme on a accoutumé de s'exprimer, *que la volonté dirige l'entendement*, ou que *l'entendement obéit, ou n'obéit pas à la volonté.* Car qui diroit, que la puiſſance de parler dirige la puiſſance de chanter, ou que la puiſſance de chanter obéit ou déſobéit à la puiſſance de parler, s'exprimeroit d'une maniere auſſi propre & auſſi intelligible.

§. 18. Cependant cette façon de parler a prévalu, & cauſe, ſi je ne me trompe, bien du déſordre; car toutes ces choſes n'étant que différentes puiſſances, dans l'eſprit, ou dans l'homme, de faire diverſes actions, l'homme les met en œuvre ſelon qu'il le juge à propos. Mais la puiſſance de faire une certaine action, n'opere point ſur la puiſſance de faire une autre action. Car la puiſſance de penſer n'opere non plus ſur la puiſſance de choiſir, ni la puiſſance de choiſir ſur celle de penſer, que la puiſſance de danſer opere ſur la puiſſance de chanter, ou la puiſſance de chanter ſur celle de danſer, comme tout homme qui voudra y faire réfléxion, le reconnoîtra ſans peine. C'eſt pourtant là ce que nous diſons, lorſque nous nous ſervons de ces

façons de parler : *La volonté agit ſur l'entendement*, ou *l'entendement ſur la volonté.* CHAP. XXI.

§. 19 Je conviens que telle ou telle penſée actuelle peut donner lieu à la *volition*, ou pour parler plus nettement, fournir à l'homme une occaſion d'éxercer la puiſſance qu'il a de choiſir ; & d'autre part, le choix actuel de l'eſprit peut être cauſe qu'il penſe actuellement à telle ou à telle choſe, de même que de chanter actuellement un certain air peut être l'occaſion de danſer une telle danſe, & qu'une certaine danſe peut être l'occaſion de chanter un tel air. Mais en tout cela ce n'eſt pas une puiſſance qui agit ſur une autre puiſſance ; mais c'eſt l'eſprit ou l'homme qui met en œuvre ces différentes puiſſances ; car les puiſſances ſont des relations & non des agents. C'eſt celui qui fait l'action qui a la puiſſance ou la capacité d'agir. Et par conſéquent, *ce qui a, ou qui n'a pas la puiſſance d'agir, c'eſt celui ſeul qui eſt ou qui n'eſt pas libre*, & non la puiſſance elle-même ; car la liberté ou l'abſence de la liberté ne peut appartenir qu'à ce qui a, ou n'a pas la puiſſance d'agir.

§. 20. L'erreur qui a fait attribuer aux facultés ce qui ne leur appartient pas, a donné lieu à cette façon de parler ; mais la coutume qu'on a pris en diſcourant de l'eſprit, de parler de ſes différentes opérations ſous le nom de *facultés*, cette coutume, dis-je, a, je crois, auſſi peu contribué à nous avancer dans la connoiſſance de cette partie de nous-mêmes, que le grand

La liberté n'appartient pas à la Volonté.

CHAP. XXI.

uſage qu'on a fait des *facultés*, pour déſigner les opérations du corps, a ſervi à nous perfectionner dans la connoiſſance de la médecine. Je ne nie pourtant pas qu'il n'y ait des facultés dans le corps & dans l'eſprit. Ils ont, l'un & l'autre, leurs puiſſances d'operer : autrement, ils ne pourroient operer ni l'un ni l'autre : car rien ne peut operer, qui n'eſt pas capable d'operer ; & ce qui n'a pas la puiſſance d'operer, n'eſt pas capable d'operer. Tout cela eſt inconteſtable. Je ne nie pas non plus que ces mots & autres ſemblables ne doivent avoir lieu dans l'uſage ordinaire des langues, ou ils ſont communément reçu. Ce ſeroit une trop grande affectation de les rejeter abſolument. La philoſophie elle-même peut s'en ſervir ; car quoiqu'elle ne s'accommode pas d'une parure extravagante, cependant quand elle ſe montre en public, elle doit avoir la complaiſance de paroître ornée à la mode du pays, je veux dire ſe ſervir des termes uſités, autant que la vérité & la clarté le peuvent permettre. Mais la faute qu'on a commis dans cet uſage des facultés, c'eſt qu'on en a parlé comme d'autant d'agents, & qu'on les a repréſentées effectivement ainſi. Car qu'on vint à demander, ce que c'étoit qui digeroit les viandes dans l'eſtomac : c'étoit, diſoit-on, une *faculté digeſtive*. La réponſe étoit toute prête, & fort bien reçue. Si l'on demandoit, ce qui faiſoit ſortir quelque choſe hors du corps, on répondoit : Une *faculté expulſive*. Ce qui y cauſoit du mouvement :

Une *faculté motive.* De même à l'égard de l'eſprit, on diſoit que c'étoit la *faculté intellectuelle* ou *l'entendement*, qui entendoit, & la *faculté élective* ou la *volonté*, qui vouloit ou ordonnoit : Ce qui en peu de mots ne ſignifie autre choſe ſinon que la capacité de digerer, digere ; que la capacité de mouvoir, meut ; & que la capacité d'entendre, entend. Car ces mots de *faculté*, de *capacité* & de *puiſſance* ne ſont que différents noms qui ſignifient purement les mêmes choſes. Deſorte que ces façons de parler, exprimées en d'autres termes plus intelligibles, n'emportent autre choſe, à mon avis, ſinon que la digeſtion eſt faite par quelque choſe qui eſt capable de digerer, que le mouvement eſt produit par quelque choſe qui eſt capable de mouvoir, & l'entendement par quelque choſe qui eſt capable d'entendre. Et dans le fond il ſeroit fort étrange, que cela fût autrement, & tout autant qu'il le ſeroit, qu'un homme fût libre ſans être capable d'être libre. CH. XXI.

§. 21. Pour revenir maintenant à nos recherches touchant la *liberté*, la queſtion ne doit pas être, à mon avis, *ſi la volonté eſt libre* ; car ceſt parler d'une maniere fort impropre ; mais *ſi l'homme eſt libre.* La liberté appartient uniquement à l'Agent, ou à l'Homme.

Cela poſé, je dis, I. Que, tandis que quelqu'un peut par la direction ou le choix de ſon eſprit, préférer l'exiſtence d'une action à la non-exiſtence de cette action, & au contraire, c'eſt à-dire, tandis qu'il peut faire qu'elle exiſte ou qu'elle n'exiſte pas, ſelon qu'il le *veut*, juſque-là il eſt

CH. XXI.

libre. Car ſi par le moyen d'une penſée qui dirige le mouvement de mon doigt, je puis faire, qu'il ſe meuve lorſqu'il eſt en repos ; ou qu'il ceſſe de ſe mouvoir, il eſt évident qu'à cet égard-là je ſuis libre. Et ſi en conſéquence d'une ſemblable penſée de mon eſprit préférant une choſe à une autre, je puis prononcer des mots ou n'en point prononcer, il eſt viſible que j'ai la liberté de parler ou de me taire ; & par conſéquent, *Auſſi loin que s'étend cette puiſſance d'agir ou de ne pas agir, conformément à la préférance que l'eſprit donne à l'un ou à l'autre, juſque-là l'homme eſt libre.* Car que pouvons-nous concevoir de plus, pour faire qu'un homme ſoit libre, que d'avoir la puiſſance de faire ce qu'il veut ? Or tandis qu'un homme peut, en préférant la préſence d'une action à ſon abſence, ou le repos à un mouvement particulier, produire cette action ou le repos, il eſt évident qu'il peut à cet égard faire ce qu'il *veut* ; car préférer de cette maniere une action particuliere à ſon abſence, c'eſt *vouloir* faire cette action ; & à peine pourrions-nous dire comment il ſeroit poſſible de concevoir un être plus libre qu'en tant qu'il eſt capable de faire ce qu'il *veut.* Il ſemble donc que l'homme eſt auſſi libre, par rapport aux actions qui dépendent de ce pouvoir qu'il trouve en lui-même, qu'il eſt poſſible à la liberté de le rendre libre, ſi j'oſe m'exprimer ainſi.

§. 22. Mais les hommes dont le génie eſt naturellement fort curieux, deſirant

d'éloigner de leur eſprit, autant qu'ils peuvent, la penſée d'être coupables, quoique ce ſoit en ſe reduiſant dans un état pis que celui d'une fatale néceſſité, ne ſont pas ſatisfaits de cela. A moins que la liberté ne s'étende encore plus loin, ils n'y trouvent pas leur compte ; & ſi l'homme n'a auſſi bien la liberté de *vouloir*, que celle de faire ce qu'il *veut*, c'eſt, à leur avis, une fort bonne preuve, que l'homme n'eſt point libre. C'eſt pourquoi l'on fait encore cette autre queſtion ſur la liberté de l'homme, *Si l'homme eſt libre de vouloir* ; car c'eſt là, je penſe, ce qu'on veut dire, lorſqu'on diſpute, *ſi la volonté eſt libre ou non.*

Ch. XXI. L'Homme n'eſt pas libre par rapport à l'action de vouloir.

§. 23. Surquoi je crois, II. Que *vouloir* ou *choiſir* étant une action, & la liberté conſiſtant dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, *un homme ne ſauroit être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui eſt en ſa puiſſance, lorſque cette action a été une fois propoſée à ſon eſprit*, comme devant être faite ſur le champ. La raiſon en eſt toute viſible ; car l'action dépendant de ſa *volonté*, il faut de toute néceſſité qu'elle exiſte ou qu'elle n'exiſte pas, & ſon exiſtence ou ſa non-exiſtence ne pouvant manquer de ſuivre exactement la détermination & le choix de ſa volonté, il ne peut éviter de vouloir l'exiſtence ou la non exiſtence de cette action : il eſt, dis-je, abſolument néceſſaire qu'il veuille l'un ou l'autre, c'eſt à-dire, qu'il préfére l'un à l'autre, puiſque l'un des deux doit ſuivre néceſſairement, & que la choſe qui

CH. XXI. ſuit, procéde du choix & de la détermination de ſon eſprit, c'eſt à-dire, de ce qu'il la *veut*, car s'il ne la vouloit pas, elle ne ſeroit point. Et par conſéquent, dans un tel cas, l'homme n'eſt point libre par rapport à l'acte même de *vouloir*, la liberté conſiſtant dans la puiſſance d'agir ou de ne pas agir : puiſſance que l'homme n'a point alors par rapport à la (1) *volition*. Car un homme eſt dans une néceſſité inévitable de choiſir de faire ou de ne pas faire une action qui eſt en ſa puiſſance lorſqu'elle a été ainſi propoſée à ſon eſprit. Il doit néceſſairement *vouloir* l'un ou l'autre ; & ſur cette préférence ou *volition*, l'action ou *l'abſtinence* de cette action ſuit certainement, & ne laiſſe pas d'être abſolument volontaire. Mais l'acte de vouloir ou de préférer l'un des deux, étant une choſe qu'il ne ſauroit éviter, il eſt néceſſité par rapport à cet acte de vouloir, & ne peut, par conſéquent, être libre à cet égard, à moins que la néceſſité & la liberté ne puiſſent ſubſiſter enſemble, qu'un homme ne puiſſe être libre & lié tout à la fois.

§. 24. Il eſt donc évident, qu'*un homme n'eſt pas en liberté de vouloir ou de ne pas vouloir une choſe qui eſt en ſa puiſſance, dans toutes les occaſions où l'action lui eſt propoſée*

(1) Pour bien entrer dans le ſens de l'auteur, il faut toujours avoir dans l'eſprit ce qu'il entend par *volition*, & *volonté*, comme il l'a expliqué ci-deſſus, §. 5. & §. 15. Cela ſoit dit une fois pour toujours.

CHAP. XXI.

à faire ſur le champ, la liberté conſiſtant dans la puiſſance d'agir ou de s'empêcher d'agir, & en cela ſeulement. Car un homme qui eſt aſſis, eſt dit être en liberté, parce-qu'il peut ſe promener s'il veut. Un homme qui ſe promene, eſt auſſi en liberté, non parce qu'il ſe promene, & ſe meut lui-même, mais parce qu'il peut s'arrêter s'il veut. Au contraire, un homme qui étant aſſis, n'a pas la puiſſance de changer de place, n'eſt pas en liberté. De même, un homme qui vient à tomber dans un précipice, quoiqu'il ſoit en mouvement, n'eſt pas en liberté, parce qu'il ne peut pas arrêter ce mouvement s'il veut le faire. Cela étant ainſi, il eſt évident qu'un homme qui ſe promenant, ſe propoſe de ceſſer de ſe promener, n'eſt plus en liberté de vouloir *vouloir*, (permettez-moi cette expreſſion) car il faut néceſſairement qu'il choiſiſſe l'un ou l'autre, je veux dire de ſe promener ou de ne pas ſe promener. Il en eſt de même par rapport à toutes ſes autres actions qui ſont en ſa puiſſance, & qui lui ſont ainſi propoſées pour être faites ſur le champ, leſquelles ſont ſans doute le plus grand nombre. Car parmi cette prodigieuſe quantité d'actions volontaires qui ſe ſuccédent l'une à l'autre à chaque moment que nous ſommes éveillés dans le cours de notre vie, il y en a fort peu qui ſoient propoſées à la volonté avant le temps auquel elles doivent être miſes en exécution. Je ſoutiens que dans toutes ces actions l'eſprit n'a pas, par rapport à la vo-

Ch. XXI. lition, la puiſſance d'agir ou de ne pas agir, en quoi conſiſte la liberté. L'eſprit, dis-je, n'a point, en ce cas, la puiſſance de s'empêcher de *vouloir*, il ne peut éviter de ſe déterminer d'une maniere ou d'autre à l'égard de ſes actions. Que la réflexion ſoit auſſi courte, & la penſée auſſi rapide qu'on voudra, ou elle laiſſe l'homme dans l'état où il étoit avant que de penſer, ou elle le fait changer; ou l'homme continue l'action, ou il la termine. D'où il paroît clairement, qu'il ordonne & choiſit l'un préférablement à l'autre, & que par-là ou la continuation ou le changement devient inévitablement volontaire.

La volonté déterminée par quelque choſe qui eſt hors d'elle-même.

§. 25. Puis donc qu'il eſt évident que dans la plûpart des cas un homme n'eſt pas en liberté de vouloir *vouloir*, ou non; la premiere choſe qu'on demande après cela, c'eſt, *Si l'homme eſt en liberté de vouloir lequel des deux il lui plaît, le mouvement, ou le repos?* Cette queſtion eſt ſi viſiblement abſurde en elle-même, qu'elle peut ſuffire à convaincre quiconque y fera réfléxion, que la liberté ne concerne point la volonté. Car demander ſi un homme eſt en liberté de vouloir lequel il lui plaît du mouvement ou du repos, de parler ou de ſe taire, c'eſt demander ſi un homme peut vouloir ce qu'il veut, ſe plaire à ce à quoi il ſe plaît: Queſtion qui, à mon avis, n'a pas beſoin de réponſe. Quiconque peut mettre cela en queſtion, doit ſuppoſer qu'une volonté détermine les actes d'une autre volonté,

& qu'une autre détermine celle-ci, & ainſi à l'infini. CHAP. XXI.

§. 26. Pour éviter ces abſurdités & autres ſemblables, rien ne peut être plus utile, que d'établir dans notre eſprit des idées diſtinctes & déterminées des choſes en queſtion. Car ſi les idées de *liberté* & de *volition* étoient bien fixées dans notre entendement, & que nous les euſſions toujours préſentes à l'eſprit telles qu'elles ſont, pour les appliquer à toutes les queſtions qu'on a excitées ſur ces deux articles, je crois que la plûpart des difficultés qui embarraſſent & brouillent l'eſprit des hommes ſur cette matiere, ſeroient beaucoup plus aiſément reſolues : & par-là nous verrions où c'eſt que l'obſcurité procéderoit de la ſignification confuſe des termes, ou de la nature même des choſes.

§. 27. Premiérement donc il faut ſe bien reſſouvenir, *que la liberté conſiſte dans la dépendance de l'exiſtence ou de la non-exiſtence d'une action d'avec la préférence de notre eſprit ſelon qu'il veut agir ou ne pas agir, & non dans la dépendance d'une action ou de celle qui lui eſt oppoſée d'avec notre préférence.* Un homme qui eſt ſur un rocher, eſt en liberté de ſauter vingt braſſes en bas dans la mer, non pas à cauſe qu'il a la puiſſance de faire le contraire, qui eſt de ſauter vingt braſſes en haut, car c'eſt ce qu'il ne ſauroit faire; mais il eſt libre, parce qu'il a la puiſſance de ſauter ou de ne pas ſauter. Ce que c'eſt que *Liberté.*

CHAP. XXI.

Que ſi une plus grande force que la ſienne le retient, ou le pouſſe en bas, il n'eſt plus libre à cet égard, par la raiſon qu'il n'eſt plus en ſa puiſſance de faire ou de s'empêcher de faire cette action. Un priſonnier enfermé dans une chambre de vingt pieds en quarré, lorſqu'il eſt au nord de la chambre, eſt en liberté d'aller l'eſpace de vingt pieds vers le midi, parce qu'il peut parcourir tout cet eſpace ou ne le pas parcourir, mais dans le même-temps il n'eſt pas en liberté de faire le contraire, je veux dire aller vingt pieds vers le nord.

Voici donc en quoi conſiſte la *liberté*, c'eſt *en ce que nous ſommes capable d'agir ou de ne pas agir, en conſéquence de notre choix, ou* volition.

Ce que c'eſt que *Volition.*

§. 28. Nous devons nous ſouvenir, *en ſecond lieu, que la volition* eſt un acte de l'eſprit, dirigeant ſes penſées, à la production d'une certaine action, & par là mettant en œuvre la puiſſance qu'il a de produire cette action. Pour éviter une ennuyeuſe multiplication de paroles, je demanderai ici la permiſſion de comprendre ſous le terme d'*action*, *l'abſtinence* même d'une action que nous nous propoſons en nous-mêmes, comme *être aſſis*, ou *demeurer dans le ſilence*, lorſque l'action de *je promener* ou de *parler* ſont propoſées; car quoique ce ſoient de pures abſtinences d'une certaine action, cependant comme elles demandent auſſi bien la détermination de la volonté, & ſont ſouvent

auſſi importantes dans leurs ſuites, que les actions contraires, on eſt aſſez autoriſé par ces conſidérations-là, à les regarder auſſi comme des *actions*. Ce que je dis pour empêcher qu'on ne prenne mal le ſens de mes paroles, ſi pour abbréger je parle quelquefois ainſi. CH. XXI.

§. 29. *En troiſieme lieu*, comme la *volonté* n'eſt autre choſe que cette puiſſance que l'eſprit a de diriger les *facultés opératives* de l'homme, au mouvement ou au repos, autant qu'elles dépendent d'une telle direction; lorſqu'on demande, *qu'eſt-ce qui détermine la volonté?* la véritable réponſe qu'on doit faire à cette queſtion, conſiſte à dire, que c'eſt l'eſprit qui détermine la volonté. Car ce qui détermine la puiſſance générale de diriger à telle ou telle direction particuliére, n'eſt autre choſe que l'agent lui-même qui exerce ſa puiſſance de cette maniere particuliere. Si cette reponſe ne ſatisfait pas, il eſt viſible que le ſens de cette queſtion ſe réduit à ceci, *qu'eſt-ce qui pouſſe l'eſprit dans chaque occaſion particuliere, à déterminer à tel mouvement ou tel repos particulier la puiſſance générale qu'il a de diriger ſes facultés vers le mouvement ou vers le repos?* A quoi je répons, que le motif qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'eſt uniquement la ſatisfaction préſente qu'on y trouve. Au contraire, le motif qui incite à changer c'eſt

Qu'eſt-ce qui détermine la Volonté.

CH. XXI. toujours quelque (1) *inquiétude*, rien ne nous portant à changer d'état, ou à quelque nouvelle action, que quelqu'*inquiétude*. C'eſt-là, dis-je, le grand motif qui agit ſur l'eſprit pour le porter à quelqu'action, ce que je nommerai, pour abbréger, *déterminer la volonté*, & que je vais expliquer plus au long dans ce même chapitre.

La Volonté & le Déſir ne doivent pas être confondus.

§. 30. Pour entrer dans cet examen, il eſt néceſſaire de marquer avant toutes choſes, que, bien que j'aye taché d'exprimer l'acte de *volition* par les termes de *choiſir*, *preférer*, & autres ſemblables qui ſignifient auſſi bien le *deſir* que la *volition*, & cela faute d'autres mots pour marquer cet acte de l'eſprit dont le nom propre eſt *vouloir* ou *volition*; cependant comme c'eſt un acte fort ſimple, quiconque ſouhaite de concevoir ce que c'eſt, le comprendra beaucoup mieux en refléchiſſant ſur ſon propre eſprit, & obſervant ce qu'il fait lorſqu'il *veut*, que par tous les différents ſons articulés qu'on peut employer pour l'exprimer. Et d'ailleurs, il eſt à propos de

(1) *Uneaſineſs*. C'eſt le mot Anglois que le terme d'*inquiétude* ne rend qu'imparfaitement. Voyez ce que j'ai dit ci-deſſus dans une Note ſur ce mot, Tom. II. Ch. XX. §. 6. Il importe ſur-tout ici d'avoir dans l'eſprit ce qui a été remarqué dans cet endroit, pour bien entendre ce que l'auteur va dire dans le reſte de ce chapitre ſur ce qui nous détermine à cette ſuite d'action dont notre vie eſt compoſée.

CH. XXI.

ſe précautionner contre l'erreur où nous pourroient jeter des expreſſions qui ne marquent pas aſſez la différence qu'il y a entre *volonté*, & divers actes de l'eſprit tout-à-fait différents de la volonté. Cette précaution, dis-je, eſt d'autant plus néceſſaire, à mon avis, que j'obſerve que la volonté eſt ſouvent confondue avec différentes affections de l'eſprit, & ſurtout, avec le *deſir*; de ſorte que l'un eſt ſouvent mis pour l'autre & cela * par des gens qui ſeroient fâchés qu'on les ſoupçonnât de n'avoir pas des idées fort diſtinctes des choſes, & de n'en avoir pas écrit avec une extrême clarté. Cette mépriſe n'a pas été, je penſe, une des moindres occaſions de l'obſcurité & des égarements où l'on eſt tombé ſur cette matiere. Il faut donc tâcher de l'éviter autant que nous pourrons. Or quiconque refléchira en lui-même ſur ce qui ſe paſſe dans ſon eſprit lorſqu'il *veut*, trouvera que la *volonté* ou la puiſſance de *vouloir* ne ſe rapporte qu'à nos propres actions, qu'elle ſe termine-là, ſans aller plus loin, & que la *volition* n'eſt autre choſe que cette détermination particuliere de l'eſprit par laquelle il tâche, par un ſimple effet de la penſée, de produire, continuer ou arrêter une action qu'il ſuppoſe être en ſon pouvoir. Cela bien conſideré prouve évidemment que la *volonté* eſt parfaitement diſtincte du *deſir*, qui dans la même action peut avoir un but tout-à-fait différent de celui où nous porte notre *volonté*. Par

* M. Locke en vouloit ici au P. *Malebranche*.

CH. XXI.

exemple, un homme à qui je ne ſaurois refuſer, peut m'obliger à me ſervir de certaines paroles pour perſuader un autre homme ſur l'eſprit de qui je puis ſouhaiter de ne rien gagner, dans le même-temps que je lui parle. Il eſt viſible que dans ce cas-là la *volonté* & le *deſir* ſe trouvent en parfaite oppoſition; car je veux une action qui tend d'un coté, pendant que mon *deſir* tend d'un autre directement contraire. Un homme qui par une violente attaque de goute aux mains ou aux pieds, ſe ſent délivré d'une peſanteur de tête ou d'un grand dégoût, deſire d'être auſſi ſoulagé de la douleur qu'il ſent aux pieds ou aux mains, (car par-tout où ſe trouve la douleur, il y a un deſir d'en être délivré) cependant s'il vient à comprendre que l'éloignement de cette douleur peut cauſer le tranſport d'une dangereuſe humeur dans quelque partie plus vitale, ſa volonté ne ſauroit être déterminée à aucune action qui puiſſe ſervir à diſſiper cette douleur : d'où il paroît évidemment, que *deſirer* & *vouloir* ſont deux actes de l'eſprit, tout-à-fait diſtincts; & par conſéquent, que la *volonté* qui n'eſt que la puiſſance de *vouloir*, eſt encore beaucoup plus diſtincte du *deſir*.

C'eſt l'*inquiétude* qui détermine la Volonté.

§. 31. Voyons préſentement *ce que c'eſt qui détermine la volonté par rapport à nos actions.* Pour moi, après avoir examiné la choſe une ſeconde fois, je ſuis porté à croire, que ce qui détermine la volonté à agir, n'eſt pas *le plus grand bien*,

comme on le ſuppoſe ordinairement, mais plutôt quelqu'*inquiétude* actuelle, &, pour l'ordinaire, celle qui eſt la plus preſſante. C'eſt-là, dis-je, ce qui détermine ſucceſſivement la volonté, & nous porte à faire les actions que nous faiſons. Nous pouvons donner à cette *inquiétude* le nom de *deſir* qui eſt effectivement une *inquiétude* de l'eſprit, cauſée par la privation de quelque bien abſent. Toute douleur du corps, quelle qu'elle ſoit, & tout mécontentement de l'eſprit, eſt une *inquiétude*, à laquelle eſt toujours joint un deſir proportionné à la douleur ou à l'*inquiétude* qu'on reſſent, & dont il peut à peine être diſtingué. Car le *deſir* n'étant que l'*inquiétude* que cauſe le manque d'un bien abſent par rapport à quelque douleur qu'on reſſent actuellement, le ſoulagement de cette *inquiétude* eſt ce bien abſent, & juſqu'à ce qu'on obtienne ce ſoulagement ou cette (1) *quiétude*, on peut donner à cette *inquéitude* le nom de *deſir*, parce que perſonne ne ſent de la douleur (2) qui ne ſouhaite d'en être

CH. XXI.

(1) *Eaſe*; c'eſt le mot Anglois dont ſe ſert l'auteur pour exprimer cet *Etat de l'ame, lorſqu'elle eſt à ſon aiſe.* Le mot de *quiétude* ne ſignifie peut-être pas exactement cela, non-plus que celui d'*inquiétude* l'état contraire. Mais je ne puis faire autre choſe que d'en avertir le Lecteur, afin qu'il y attache l'idée que je viens de marquer. C'eſt dequoi je le prie de ſe bien reſſouvenir, s'il veut entrer exactement dans la penſée de l'auteur.

[2] *Montagne* qui ſemble ſe jouer en traitant les

CH. XXI.

être délivré, avec un deſir proportionné à l'impreſſion de cette douleur, & qui en eſt inſéparable. Mais outre le deſir d'être delivré de la douleur, il y a un autre deſir d'un bien poſitif qui eſt abſent; & encore à cet égard le *deſir* & l'*inquiétude* ſont dans une égale proportion : car autant que nous deſirons un bien abſent, autant eſt grande l'*inquiétude* que nous cauſe ce deſir. Mais il eſt à propos de remarquer ici, que tout bien abſent ne produit pas une douleur proportionnée au degré d'excellence qui eſt en lui, ou que nous y reconnoiſſons, comme toute douleur cauſe un *deſir* égal à elle-même; parce que l'abſence du bien n'eſt pas toujours un mal, comme eſt la préſence de la douleur. C'eſt pourquoi l'on peut conſiderer & enviſager un bien abſent ſans

---

matieres les plus ſérieuſes & les plus abſtraites, a décidé cette queſtion en deux mots ſur le principe dont ſe ſert ici M. Locke. *Noſtre bien eſtre*, dit-il, *ce n'eſt que la privotion d'eſtre mal.... Car ce meſme chatouillement & aiguiſement, qui ſe rencontre en certains plaiſirs & ſemble nous enlever au-deſſus de la ſanté ſimple & de l'indolence; cette volupté active, mouvante, & je ne ſait comment cuiſante & mordante, cell-là meſme ne viſe qu'à l'indolence comme à ſon but. L'appétit qui nous ravit à l'accointance des femmes, il ne cherche qu'à chaſſer la peine que nous apporte le deſir ardent & furieux; & ne demande qu'à l'aſſouvir, & ſe loger en repos, & en l'exemption de cette fiévre. Ainſi des autres.* Eſſais, Tom. I. *Liv.* II. *chap.* XII. p. 335. Edit. de *la Haye* 1712. Voilà la peine, l'inquiétude produite par un deſir qui nous détermine à agir.

CH. XXI.

deſir. Mais à proportion qu'il y a du *deſir* quelque part, autant y a-t-il d'*inquiétude.*

Que le Deſir eſt *inquiétude.*

§. 32. Quiconque refléchit ſur ſoi-même trouvera bien-tôt que le *deſir* eſt un état d'*inquiétude*; car qui eſt-ce qui n'a point ſenti dans le deſir ce que le Sage dit de l'*eſpérance*, qui n'eſt pas fort différente du deſir, * *qu'étant différée elle fait languir le cœur*, & cela d'une maniere proportionnée à la grandeur du *deſir*, qui quelquefois porte l'*inquiétude* à un tel point, qu'elle fait crier avec * *Rachel : donnez-moi des enfants*, donnez-moi ce que je deſire, *ou je vais mourir !* La vie elle-même avec tout ce qu'elle a de plus délicieux, ſeroit un fardeau inſupportable, ſi elle étoit accompagnée du poids accablant d'une *inquiétude* qui ſe fît ſentir ſans relâche, & ſans qu'il fût poſſible de s'en délivrer.

* *Proverb.* XXIII. 12.

* *Geneſ.* XXX. 1.

L'*inquiétude* cauſée par le Deſir eſt ce qui détermine la Volonté.

§. 33. Il eſt vrai que le bien & le mal, préſent & abſent, agiſſent ſur l'eſprit : mais ce qui de temps à autre détermine immédiatement la *volonté* à chaque action volontaire, c'eſt l'*inquiétude du deſir, fixé ſur quelque bien abſent*, quel qu'il ſoit, ou négatif, comme la privation de la douleur à l'égard d'une perſonne qui en eſt actuellement atteinte, ou poſitif, comme la jouiſſance d'un plaiſir. Que ce ſoit cette *inquiétude* qui détermine la volonté aux actions volontaires, qui ſe ſuccédant en nous les unes aux autres, occupent la plus grande partie de notre vie, & nous conduiſent à différentes fins

CH. XXI.

par des fins différentes, c'eſt ce que je tâcherai de faire voir, & par l'expérience, & par l'examen de la choſe même.

§. 34. Lorſque l'homme eſt parfaitement ſatisfait de l'état où il eſt, ce qui arrive lorſqu'il eſt abſolument libre de toute *inquiétude*; quel ſoin, quelle *volonté* lui peut-il reſter, que de continuer dans cet état? Il n'a viſiblement autre choſe à faire, comme chacun peut s'en convaincre par ſa propre expérience. Ainſi nous voyons que le ſage auteur de notre être ayant égard à notre conſtitution, & ſachant ce qui détermine notre volonté, a mis dans les hommes l'incommodité de la faim & de la ſoif & des autres deſirs naturels qui reviennent dans leur temps, afin d'exciter & de déterminer leurs volontés à leur propre conſervation, & à la continuation de leur eſpece. Car ſi la ſimple contemplation de ſes deux fins auxquelles nous ſommes portés par ces différents deſirs, eût ſuffit pour déterminer notre volonté & nous mettre en action, on peut, à mon avis, conclure ſûrement, qu'en ce cas-là nous n'aurions été ſujets à aucune de ces douleurs naturelles, & que peut-être nous n'aurions ſenti dans ce monde que fort peu de douleur, ou que nous en aurions été entierement exempts. * *Il vaut mieux*, dit St. Paul, *ſe marier que brûler*; par où nous pouvons voir ce que c'eſt qui porte principalement les hommes aux plaiſirs de la vie conjugale. Tant il eſt vrai, que le ſentiment préſent d'une petite

* 1. *Cor.* VII. 9.

petite brûlure a plus de pouvoir ſur nous que les attraits des plus grands plaiſirs conſiderés en éloignement. CH. XXI.

§. 35. C'eſt une maxime ſi fort établie par le conſentement général de tous les hommes, *que c'eſt le bien & le plus grand bien qui détermine la volonté*, que je ne ſuis nullement ſurpris d'avoir ſuppoſé cela comme indubitable. la premiere fois que je publiai mes penſées ſur cette matiere ; & je penſe que bien des gens m'excuſeront plutôt d'avoir d'abord adopté cette maxime, que de ce que je me haſarde préſentement à m'éloigner d'une opinion ſi généralement reçue. Cependant, après une plus exacte recherche, je me ſens forcé de conclure, que le bien & le plus grand bien, quoique jugé & reconnu tel, ne détermine point la *volonté* ; à moins que venant à le deſirer d'une maniere proportionnée à ſon excellence, ce *deſir* ne nous rende *inquiets* de ce que nous en ſommes privés. En effet, perſuadez à un homme, tant qu'il vous plaira, que l'abondance eſt plus avantageuſe que la pauvreté ; faites-lui voir & confeſſer que les agréables commodités de la vie ſont préférables à une ſordide indigence ; s'il eſt ſatisfait de ce dernier état, & qu'il n'y trouve aucune incommodité, il y perſiſte malgré tous vos diſcours ; ſa volonté n'eſt déterminée à aucune action qui le porte à y renoncer. Qu'un homme ſoit convaincu de l'utilité de la vertu, juſqu'à voir qu'elle eſt auſſi

Ce n'eſt pas le plus grand Bien poſitif, mais l'*inquiétude.* qui détermine la volonté.

CH. XXI.

néceſſaire à quiconque ſe propoſe quelque choſe de grand dans ce monde, ou eſpére d'être heureux dans l'autre, que la nourriture eſt néceſſaire au ſoutien de notre vie ; cependant juſqu'à ce que cet homme ſoit *affamé & altéré de la Juſtice*, juſqu'à ce qu'il ſe ſente *inquiet* de ce qu'elle lui manque, ſa volonté ne ſera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien dont il reconnoît l'utilité ; mais quelqu'autre *inquiétude* qu'il ſent en lui-même, venant à la traverſe entraînera ſa *volonté* à d'autres choſes. D'autre part, qu'un homme adonné au vin conſidere, qu'en menant la vie qu'il mêne il ruine ſa ſanté, diſſipe ſon bien, qu'il va ſe déshonorer dans le monde, s'attirer des maladies, & tomber enfin dans l'indigence juſqu'à n'avoir plus de quoi ſatisfaire cette paſſion de boire qui le poſſede ſi fort : cependant les retours de l'*inquiétude* qu'il ſent à être abſent de ſes compagnons de débauche, l'entraînent au cabaret aux heures qu'il eſt accoutumé d'y aller, quoiqu'il ait alors devant les yeux la perte de ſa ſanté & de ſon bien, & peut-être même celle du bonheur de l'autre vie : bonheur qu'il ne peut regarder comme un bien peu conſidérable en lui-même, puiſqu'il avoue au contraire qu'il eſt beaucoup plus excellent que le plaiſir de boire, ou que le vain babil d'une troupe de débauchés. Ce n'eſt donc pas faute de jeter les yeux ſur le ſouverain bien qu'il perſiſte dans ce déré-

glement ; car il l'enviſage & en reconnoît l'excellence, juſques-là que durant le temps qui s'écoule entre les heures qu'il employe à boire, il reſout de s'appliquer à la recherche de ce ſouverain bien ; mais quand l'*inquiétude* d'être privé du plaiſir auquel il eſt accoutumé, vient le tourmenter, ce bien qu'il reconnoît être plus excellent que celui de boire ; n'a plus de force ſur ſon eſprit ; & c'eſt cette *inquiétude* actuelle qui détermine ſa volonté à l'action à laquelle il eſt accoutumé, & qui par-là faiſant de plus fortes impreſſions prévaut encore à la premiere occaſion, quoique dans le même temps il s'engage, pour ainſi dire, à lui-même par de ſecrettes promeſſes à ne plus faire la même choſe, & qu'il ſe figure que ce ſera là en effet la derniere fois qu'il agira contre ſon plus grand intérêt. Ainſi, il ſe trouve de temps en temps réduit dans l'état de cette miſérable perſonne qui ſoumiſe à une paſſion impérieuſe diſoit : CH. XXI

——— * *Video meliora, proboque, Deteriora ſequor :*

* Ovid. *Métamorp. Lib.* VII. *verſ.* 20, 21.

Je vois le meilleur parti, je l'approuve, & je prends le pire. Cette ſentence qu'on reconnoît véritable, & qui n'eſt que trop confirmée par une conſtante expérience, eſt aiſée à comprendre par cette voie-là ; & ne l'eſt peut-être pas, de quelque autre ſens qu'on la prenne.

§. 36. Si nous recherchons la raiſon

CH. XXI.

L'éloignement de la Douleur eſt le premier degré vers le bonheur.

de ce qu'ici l'expérience vérifie avec tant d'évidence, & que nous examinions comment cette *inquiétude* opere toute ſeule ſur la volonté, & la détermine à prendre tel ou tel parti, nous trouverons, que comme nous ne ſommes capables que d'une ſeule détermination de la volonté vers une ſeule action à la fois, l'*inquiétude* préſente qui nous preſſe, détermine naturellement la volonté en vue de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions. Car tant que nous ſommes tourmentés de quelque *inquiétude*, nous ne pouvons nous croire heureux ou dans le chemin du bonheur, parce que chacun regarde la douleur & l'*inquiétude* * comme des choſes incompatibles avec la félicité; & qui plus eſt, on en eſt convaincu par le propre ſentiment de la douleur qui nous ôte même le goût des biens que nous poſſédons actuellement; car une petite douleur ſuffit pour corrompre tous les plaiſirs dont nous jouiſſons. Par conſéquent ce qui détermine inceſſamment le choix de notre volonté à l'action ſuivante, ſera toujours l'éloignement de la douleur, tandis que nous en ſentons quelque atteinte, cet éloignement étant le premier degré vers le bonheur, & ſans lequel nous n'y ſaurions jamais parvenir.

* *Uneaſineſſ.*

Parce que c'eſt la ſeule choſe qui nous eſt préſente.

§. 37. Une autre raiſon pourquoi l'on peut dire que l'*inquiétude* détermine ſeule la volonté, c'eſt qu'il n'y a que cela de préſent à l'eſprit, & que c'eſt contre la nature des choſes que ce qui eſt abſent

opere où il n'eſt pas. On dira peut-être, qu'un bien abſent peut être offert à l'eſprit par voie de contemplation, & y être comme préſent. Il eſt vrai que l'idée d'un bien abſent peut être dans l'eſprit, & y être conſiderée comme préſente : cela eſt inconteſtable. Mais rien ne peut être dans l'eſprit comme un bien préſent, en ſorte qu'il ſoit capable de contrebalancer l'éloignement de quelqu'*inquiétude* dont nous ſommes actuellement tourmentés, que lorſque ce bien excite actuellement quelque deſir en nous : & l'*inquiétude* cauſée par ce *deſir* eſt juſtement ce qui prévaut pour déterminer la volonté. Juſques-là, l'idée d'un bien quel qu'il ſoit, ſuppoſée dans l'eſprit, n'y eſt, tout ainſi que d'autres idées, que comme l'objet d'une ſimple ſpéculation tout-à-fait inactive, qui n'opere nullement ſur la volonté & n'a aucune force pour nous mettre en mouvement, dequoi je dirai la raiſon tout à l'heure. En effet, combien y a-t-il de gens à qui l'on a repréſenté les joies indicibles du Paradis par de vives peintures qu'ils reconnoiſſent poſſibles & probables, qui cependant ſe contenteroient volontiers de la félicité dont ils jouiſſent dans ce monde ? C'eſt que les *inquiétudes* de leurs préſents deſirs venant à prendre le deſſus & à ſe porter rapidement vers les plaiſirs de cette vie, déterminent, chacune à ſon tour, leurs *volontés* à chercher ces plaiſirs : & pendant tout ce temps-là ils ne font pas un ſeul pas, ils ne ſont por-

CH. XXI.

CH. XXI.

tés par aucun deſir vers les biens de l'autre vie, quelque excellents qu'ils ſe les figurent.

Parce que tous ceux qui reconnoiſſent la poſſibilité d'un bonheur après cette vie, ne le recherchent pas.

§. 38. Si la *volonté* étoit déterminée par la vue du bien, ſelon qu'il paroît plus ou moins important à l'entendement lorſqu'il vient à le contempler, ce qui eſt le cas où ſe trouve tout bien abſent, par rapport à nous; ſi, dis-je, la volonté s'y portoit & étoit entraînée par la conſidération du plus ou du moins d'excellence, comme on le ſuppoſe ordinairement, je ne vois pas que la volonté pût jamais perdre de vue les délices éternelles & infinies du Paradis, lorſque l'eſprit les auroit une fois contemplées & conſiderées comme poſſibles. Car ſuppoſé, comme on croit communément, que tout bien abſent propoſé & repréſenté à l'eſprit, détermine par cela ſeul la volonté, & nous mette en action par même moyen : comme tout bien abſent eſt ſeulement poſſible, & non infailliblement aſſuré, il s'enſuivroit inévitablement de-là, que le bien poſſible qui ſeroit infiniment plus excellent que tout autre bien, devroit déterminer conſtamment la volonté par rapport à toutes les actions ſucceſſives qui dépendent de ſa direction, & qu'ainſi nous devrions conſtamment porter nos pas vers le Ciel, ſans nous arrêter jamais, ou nous déterminer ailleurs, puiſque l'état d'une éternelle félicité après cette vie eſt infiniment plus conſidérable que l'eſpérance d'acquerir des richeſſes, des

honneurs, ou quelque autre bien dont nous puiſſions nous propoſer la jouiſſance dans ce monde, quand bien la poſſeſſion de ces derniers biens nous paroîtroit plus probable. Car rien de ce qui eſt à venir, n'eſt encore poſſédé : & par conſéquent nous pouvons être trompés dans l'attente même de ces biens. Si donc il étoit vrai que le plus grand bien, offert à l'eſprit, déterminât en même-temps la volonté, un bien auſſi excellent que celui qu'on attend après cette vie, nous étant une fois propoſé, ne pourroit que s'emparer entiérement de la volonté & l'attacher fortement à la recherche de ce bien infiniment excellent, ſans lui permettre jamais de s'en éloigner. Car comme la volonté gouverne & dirige les penſées auſſi bien que les autres actions, elle fixeroit l'eſprit à la contemplation de ce bien, s'il étoit vrai qu'elle fut néceſſairement déterminée vers ce que l'eſprit conſidere & enviſage comme le plus grand bien. CH. XXI.

Tel ſeroit, en ce cas-là, l'état de l'ame, & la pente réguliere de la volonté dans toutes ſes déterminations. Mais c'eſt ce qui ne paroît pas fort clairement par l'expérience ; puiſqu'au contraire nous négligeons ſouvent ce bien, qui de notre propre aveu, eſt infiniment au-deſſus de tous les autres biens, pour ſatisfaire des deſirs inquiets qui nous portent ſucceſſivement à de pures bagatelles. Mais quoique ce ſouverain bien que nous reconnoiſſions d'une durée éternelle & d'une excellen- On ne néglige pourtant jamais une grande *inquiétude*.

CH. XXI.

indicible, & dont même notre eſprit a quelquefois été touché, ne fixe pas pour toujours notre volonté, nous voyons pourtant qu'une grande & violente *inquiétude* s'étant une fois emparée de la *volonté*, ne lui donne aucun répit; ce qui peut nous convaincre que c'eſt ce ſentiment-là qui détermine la *volonté*. Ainſi quelque véhémente douleur du corps, l'indomptable paſſion d'un homme fortement amoureux, ou un impatient deſir de vengeance arrêtent & fixent entierement la *volonté*; & la volonté ainſi déterminée ne permet jamais à l'entendement de perdre ſon objet de vue; mais toutes les penſées de l'eſprit & toutes les puiſſances du corps ſont portées ſans interruption de ce côté-là par la détermination de la *volonté*, que cette violente *inquiétude* met en action pendant tout le temps qu'elle dure. D'où il paroît évidemment, ce me ſemble, que la volonté, ou la puiſſance que nous avons de nous porter à une certaine action préférablement à toute autre, eſt déterminée en nous par ce que j'appelle *inquiétude*; ſur quoi je ſouhaite que chacun examine en ſoi même ſi cela n'eſt point ainſi.

Le Deſir accompagne toute *inquiétude.*

§. 39. Juſqu'ici je me ſuis particulierement attaché à conſiderer *l'inquiétude* qui naît du *deſir*, comme ce qui détermine la *volonté* parce que c'en eſt le principal & le plus ſenſible reſſort. En effet, il arrive rarement que la volonté nous pouſſe à quelque action, ou qu'aucune action volontaire ſoit produite en nous, ſans que quelque deſir l'accom-

pagne ; & c'eſt-là, je penſe, la raiſon pourquoi la *volonté* & les *deſirs* ſont ſi ſouvent confondus enſemble. Cependant il ne faut pas regarder l'*inquiétude* qui fait partie, ou qui eſt du moins une ſuite de la plûpart des autres paſſions, comme entierement exclue dans ce cas. Car la *haine*, la *crainte*, la *colere*, l'*envie*, la *honte*, &c. ont chacune leurs *inquiétudes*, & par-là opérent ſur la *volonté*. Je doute que dans la vie & dans la pratique, aucune de ces paſſions éxiſte toute ſeule dans une entiere ſimplicité, ſans être mêlée avec d'autres, quoique dans le diſcours & dans nos réfléxions nous ne nommions & ne conſiderions que celle qui agit avec plus de force, & qui éclate le plus par rapport à l'état préſent de l'ame. Je crois même qu'on auroit de la peine à trouver quelque paſſion qui ne ſoit accompagnée de *deſir*. Du reſte je ſuis aſſuré que par-tout où il y a de l'*inquiétude*, il y a du deſir ; car nous deſirons inceſſamment le bonheur ; & autant que nous ſentons d'*inquiétude*, il eſt certain que c'eſt autant de bonheur qui nous manque, ſelon notre propre opinion, dans quelque état ou condition que nous ſoyons d'ailleurs. Et comme (1)

CH. XXI.

(1) Je ne ſuis pas trop aſſuré d'avoir attrapé ici le ſens de Mr. Locke, quoiqu'il ait entendu lire cet endroit de ma traduction ſans y trouver à redire. Il y a dans l'Anglois, *The preſent moment not being our æternity* : Expreſſion fort extraordinaire, qui rendue mot pour mot, veut dire, *Le moment préſent n'étant pas notre éternité*. Il me ſemble que le mot d'*éternité* n'eſt pas fort philoſophique en cet endroit. Peut-être que tout ce que Mr.

CH. XXI.

notre éternité ne dépend pas du moment préſent où nous exiſtons, nous portons notre vue au-delà du temps préſent, quels que ſoient les plaiſirs dont nous jouiſſons actuellement; & le deſir accompagnant ces regards anticipés ſur l'avenir, entraîne toujours la volonté à ſa ſuite. Deſorte qu'au milieu même de la *joie*, ce qui ſoutien l'action d'où dépend le plaiſir préſent, c'eſt le deſir de continuer ce plaiſir, & la crainte d'en être privé: & toutes les fois qu'une plus grande *inquiétude* que celle-là, vient à s'emparer de l'eſprit, elle détermine auſſi tôt la volonté à quelque nouvelle action; & le plaiſir préſent eſt négligé.

L'*inquiétude* la plus preſſante détermine naturellement la volonté.

§. 40. Mais comme dans ce monde nous ſommes aſſiégés de divers *inquiétudes* & diſtraits par différents deſirs, ce qui ſe préſente naturellement à rechercher après cela, c'eſt *laquelle de ces* inquiétudes *eſt la premiere à déterminer la volonté à l'action ſuivante?* A quoi l'on peut répondre, qu'ordinairement c'eſt la plus preſſante de toutes celles dont on croit être alors en état de pouvoir ſe délivrer. Car la *volonté* étant cette puiſſance que nous avons de diriger nos *facultés opératives* à quelque action pour une certaine fin, elle ne peut être mue vers une choſe dans le

---

Locke a voulu dire ici, c'eſt que *la Durée de notre état n'eſt pas meſurée ou déterminée par le moment préſent de notre exiſtence.* C'eſt du moins le ſeul ſens raiſonnable que je puis donner à ces paroles pour les accorder avec ce qui vient immédiatement aprés.

temps même que nous jugeons ne pouvoir absolument point l'obtenir. Autrement, ce seroit supposer qu'un être intelligent agiroit de dessein formé pour une certaine fin dans la seule vûe de perdre sa peine ; car agir pour ce qu'on juge ne pouvoir nullement obtenir, n'emporte précisement autre chose. C'est pour cela aussi que de fort grandes *inquiétudes* n'excitent pas la volonté quand on les juge incurables. On ne fait en ce cas-là aucun effort pour s'en délivrer. Mais celles-là exceptées, l'*inquiétude* la plus considérable & la plus pressante que nous sentons actuellement, est ce qui d'ordinaire détermine successivement la *volonté*, dans cette suite d'actions volontaires dont notre vie est composée. La plus grande *inquiétude* actuellement présente, c'est ce qui nous pousse à agir, c'est l'aiguillon qu'on sent constamment, & qui pour l'ordinaire détermine la volonté au choix de l'action immediatement suivante. Car nous devons toujours avoir ceci devant les yeux : Que le propre & le seul objet de la *volonté* c'est quelqu'une de nos actions, & rien autre chose. Et en effet par notre *volition* nous ne produisons autre chose que quelque action qui est en notre puissance. C'est à quoi notre *volonté* se termine, sans aller plus loin. CH. XXI.

§. 41. Si l'on demande, outre cela, *Ce que c'est qui excite le desir* ; je répons que c'est le *bonheur*, & rien autre chose. Le *bonheur* & la *misère* sont des noms de deux extrémités dont les dernieres bornes nous sont inconnues * *C'est ce que l'œil n'a point vû, que l'oreille n'a point entendu, & que le cœur de l'homme* Tous les hommes desirent le Bonheur.

* 1. Cor. II. 9.

CH. XXI.

n'a jamais compris. Mais il ſe fait en nous de vives impreſſions de l'un & de l'autre, par différentes eſpeces de ſatisfaction & de joie, de tourment & de chagrin, que je comprendrai, pour abréger, ſous le nom de *plaiſir & de douleur*, qui conviennent l'un & l'autre, à l'eſprit auſſi-bien qu'au corps, ou qui, pour parler éxactement, n'appartiennent qu'à l'eſprit, quoique tantôt ils prennent leur origine dans l'eſprit à l'occaſion de certaines penſées, & tantôt dans le corps à l'occaſion de certaines modifications du mouvement.

Ce que c'eſt que le Bonheur.

§. 42. Ainſi le *bonheur*, pris dans toute ſon étendue, eſt le plus grand plaiſir dont nous ſoyons capables, comme la *miſere*, conſidérée dans la même étendue, eſt la plus grande douleur que nous puiſſions reſſentir; & le plus bas degré de ce qu'on peut appeler bonheur c'eſt cet état, où délivré de toute douleur, on jouit d'une telle meſure de plaiſirs préſents, qu'on ne ſauroit être content avec moins. Or parce que c'eſt l'impreſſion de certains objets ſur nos eſprits ou ſur nos corps qui produit en nous le plaiſir ou la douleur, en différents dégrés, nous appelons *bien*, tout ce qui eſt propre à produire en nous du plaiſir, & au contraire nous appelons *mal*, ce qui eſt propre à produire en nous de la douleur: & nous ne les nommons ainſi qu'à cauſe de l'*aptitude* que ces choſes ont à nous cauſer du plaiſir ou de la douleur, en quoi conſiſte notre *bonheur* & notre *miſere*. Du reſte, quoique ce qui eſt propre à produire quelque degré de plaiſir ſoit *bon* en lui-même, & que ce qui eſt propre à produire quelque degré

de douleur ſoit *mauvais*; cependant il arrive ſouvent que nous ne le nommons pas ainſi, lorſque l'un ou l'autre de ces biens ou de ces maux ſe trouve en concurrence avec un plus grand bien ou un plus grand mal; car alors on donne avec raiſon la préférence à ce qui a plus de dégrés de bien, ou moins de degrés de mal. Deſorte qu'à juger exactement de ce que nous appelons *bien* & *mal*, on trouvera qu'il conſiſte pour la plûpart en idées de comparaiſon; car la cauſe de chaque diminution de douleur, auſſi-bien que de chaque augmentation de plaiſir, participe de la nature du *bien*, & au contraire, on regarde comme *mal* la cauſe de chaque augmentation de douleur, & de chaque diminution de plaiſir. CH. XXI.

§ 43. Quoique ce ſoit-là ce qu'on nomme *bien* & *mal*, & que tout le bien ſoit le propre objet du deſir en général, cependant tout bien, celui-là même qu'on voit & qu'on reconnoit être tel, n'émeut pas néceſſairement le deſir de chaque homme en particulier mais ſeulement chacun deſire tout autant de ce bien, qu'il regarde comme faiſant une partie néceſſaire de ſon bonheur. Tous les autres biens, quelque grands qu'ils ſoient, réellement ou en apparence, n'excitent point les deſirs d'un homme qui dans la diſpoſition préſente de ſon eſprit ne les conſidere pas comme faiſant partie du bonheur dont il peut ſe contenter. Le bonheur conſideré dans cette vue, eſt le but auquel chaque homme viſe conſtamment & ſans aucune interruption & tout ce qui en fait partie, eſt l'objet de ſes

CH. XXI. *déſirs.* Mais en même temps il peut regarder d'un œil indifférent d'autres choſes qu'il reconnoît bonnes en elles-mêmes. Il peut, dis-je, ne les point deſirer, les négliger, & reſter ſatisfait, ſans en avoir la jouiſſance. Il n'y a perſonne, je penſe, qui ſoit aſſez deſtitué de ſens pour nier qu'il n'y ait du plaiſir dans la connoiſſance de la vérité, & quand aux plaiſirs des ſens, ils ont trop de ſectateurs pour qu'on puiſſe mettre en queſtion ſi les hommes les aiment ou non. Cela étant, ſuppoſons qu'un homme mette ſon contentement dans la jouiſſance des plaiſirs ſenſuels, & un autre dans les charmes de la ſcience; quoique l'un des deux ne puiſſe nier qu'il n'y ait du plaiſir dans ce que l'autre recherche; cependant comme nul des deux ne fait conſiſter une partie de ſon bonheur dans ce qui plaît à l'autre, l'un ne deſire point ce que l'autre aime paſſionnément, mais chacun eſt content ſans jouir de ce que l'autre poſſede, & par conſéquent, ſa volonté n'eſt point déterminée à le rechercher. Cependant ſi l'homme d'étude vient à être preſſé de la faim & de la ſoif, quoique ſa volonté n'ait jamais été déterminée à chercher la bonne chere, les ſauſſes piquantes ou les vins délicieux, par le goût agréable qu'il y ait trouvé, il eſt d'abord déterminé à manger & à boire, par *l'inquiétude* que lui cauſent la faim & la ſoif; & il ſe repaît, quoique peut-être avec beaucoup d'indifférence, du premier mets propre à le nourrir, qu'il rencontre. L'Epicurien d'un autre côté, ſe donne tout entier à l'étude,

CH. XXI.

lorſque la honte de paſſer pour ignorant, ou le deſir de ſe faire eſtimer de ſa maitreſſe, peuvent lui faire regarder avec *inquiétude* le défaut de connoiſſance. Ainſi avec quelque ardeur & quelque perſévérance que les hommes courent après le bonheur, ils peuvent avoir une idée claire d'un bien, excellent en ſoi-même, & qu'ils reconnoiſſent pour tel, ſans s'y intéreſſer, ou y être aucunement ſenſibles ; ils croyent pouvoir être heureux ſans lui. Il n'en eſt pas de même de la douleur. Elle intéreſſe tous les hommes, car ils ne ſauroient ſentir aucune *inquietude* ſans en être emus. Il s'enſuit de-là que le manque de tout ce qu'ils jugent néceſſaire à leur bonheur, les rendant * *inquiets*, un bien ne paroît pas plutôt faire partie de leur bonheur, qu'ils commencent à le deſirer.

* *Uneaſie* c'eſt-à-dire, *non à leur aiſe*, s'il étoit permis de parler ainſi, ou *méſaiſes*, comme on a parlé autrefois.

§. 44. Je crois donc que chacun peut obſerver en ſoi-même & dans les autres, que *le plus grand bien viſible n'excite pas toujours les deſirs des hommes à proportion de l'excellence qu'il paroît avoir & qu'on y reconnoît*, quoique la moindre petite incommodité nous touche, & nous diſpoſe actuellement à tacher de nous en délivrer. La raiſon de cela ſe déduit évidemment de la nature même de notre *bonheur* & de notre *miſere*. Toute douleur actuelle, quelle qu'elle ſoit, fait partie de notre *miſere* préſente ; mais tout bien abſent n'eſt pas conſideré comme faiſant en tout temps une partie néceſſaire de notre préſent *bonheur* ; ni ſon abſence non-plus comme faiſant une partie de notre *miſere*. Si cela

Pourquoi l'on ne deſire pas toujours le plus grand Bien.

CH. XXI. étoit, nous ſerions conſtamment & infiniment miſérables, parce qu'il y a une infinité de degrés de bonheur dont nous ne jouiſſons point. C'eſt pourquoi toute *inquiétude* étant écartée, une portion médiocre de *bien* ſuffit pour donner aux hommes une ſatisfaction préſente; deſorte que peu de dégré de plaiſirs ordinaires qui ſe ſuccédent les uns aux autres, compoſent une félicité qui peut fort bien les ſatisfaire. Sans cela, il ne pourroit point y avoir de lieu à ces actions indifférentes & viſiblement frivoles, auxquelles notre volonté ſe trouve ſouvent déterminée juſqu'à y conſumer volontairement une bonne partie de notre vie. Ce relâchement, dis-je, ne ſauroit s'accorder en aucune maniere avec une conſtante détermination de la volonté ou du deſir vers le plus grand bien apparent. C'eſt dequoi il eſt aiſé de ſe convaincre; & il y a fort peu de gens, à mon avis, qui ayent beſoin d'aller bien loin de chez eux pour en être perſuadés. En effet, il n'y a pas beaucoup de perſonnes ici-bas, dont le bonheur parvienne à un tel point de perfection qu'il leur fourniſſe une ſuite conſtante de plaiſirs médiocres ſans aucun mélange d'*inquiétude*; & cependant, ils ſeroient bien aiſes de demeurer toujours dans ce monde, quoiqu'ils ne puiſſent nier qu'il eſt poſſible qu'il y aura, après cette vie, un état éternellement heureux & infiniment plus excellent que tous les biens dont on peut jouir ſur la terre. Ils ne ſauroient même

CHAP. XXI.

s'empêcher de voir, que cet état eſt plus poſſible que l'acquiſition & la conſervation de cette petite portion d'honneurs, de richeſſes ou de plaiſirs après quoi ils ſoupirent, & qui leur fait négliger cette éternelle félicité. Mais quoiqu'ils voyent diſtinctement cette différence, & qu'ils ſoient perſuadés de la poſſibilité d'un bonheur parfait, certain, & durable dans un état à venir, & convaincus évidemment qu'ils ne peuvent s'en aſſurer icibas la poſſeſſion, tandis qu'ils bornent leur félicité à quelque petit plaiſir, ou à ce qui regarde uniquement cette vie, & qu'ils excluent les délices du Paradis du rang des choſes qui doivent faire une partie néceſſaire de leur bonheur; cependant leurs deſirs ne ſont point émus par ce plus grand bien apparent, ni leurs volontés déterminées à aucune action ou à aucun effort qui tende à le leur faire obtenir.

Pourquoi le plus grand Bien n'émeut pas la volonté, lorſqu'il n'eſt pas deſiré.

§. 45. Les néceſſités ordinaires de la vie, en rempliſſent une grande partie par les *inquiétudes* de la *faim*, de la *ſoif*, du *chaud*, du *froid*, de la *laſſitude* cauſée par le travail, de l'*envie de dormir*, &c leſquelles reviennent conſtamment à certains temps. Que ſi, outre les maux d'accident, nous joignons à cela les *inquiétudes* chimériques, (comme la démangeaiſon d'acquerir des *honneurs*, du *crédit*, ou des *richeſſes*, &c.) que la mode, l'exemple ou l'éducation nous rendent habituelles, & mille autres deſirs irréguliers qui nous ſont devenus naturels par la coû-

Ch. XXI.

tume, nous trouverons qu'il n'y a qu'une très-petite portion de notre vie qui ſoit aſſez exempte de ces ſortes d'*inquiétudes* pour nous laiſſer en liberté d'être attirés par un bien abſent plus éloigné. Nous ſommes rarement dans une entiere *quiétude*, & aſſez dégagés de la ſollicitation des deſirs naturels ou artificiels; deſorte que les *inquiétudes* qui ſe ſuccédent conſtamment en nous, & qui émanent de ce fonds que nos beſoins naturels ou nos habitudes ont ſi fort groſſi, ſe ſaiſiſſant par tout de la volonté, nous n'avons pas plutôt terminé l'action à laquelle nous avons été engagés par une détermination particuliere de la volonté, qu'une autre *inquiétude* eſt prête à nous mettre en œuvre, ſi j'oſe m'exprimer ainſi. Car comme c'eſt en éloignant les maux que nous ſentons & dont nous ſommes actuellement tourmentés, que nous nous delivrons de la miſere; & que c'eſt-là par conſéquent, la premiere choſe qu'il faut faire pour parvenir au bonheur; il arrive de-là, qu'un bien abſent, auquel nous penſons, que nous reconnoiſſons pour un vrai bien, & qui nous paroît tel actuellement, mais dont l'abſence ne fait pas partie de notre miſere, s'éloigne inſenſiblement de notre eſprit pour faire place au ſoin d'écarter les *inquietudes* actuelles que nous ſentons, juſqu'à ce que venant à contempler de nouveau ce bien comme il le mérite, cette contemplation l'ait, pour ainſi dire, approché plus près de notre eſprit, nous

en ait donné quelque goût, & nous ait inſpiré quelque deſir, qui commençant dès-lors à faire partie de notre préſente *inquiétude*, ſe trouve comme de niveau avec nos autres deſirs; & à ſon tour détermine effectivement notre volonté, à proportion de ſa véhémence, & de l'impreſſion qu'il fait ſur nous. CH. XXI.

§. 46. Ainſi en conſidérant & examinant comme il faut, quelque bien que ce ſoit qui nous eſt propoſé, il eſt en notre puiſſance d'exciter nos deſirs d'une maniere proportionnée à l'excellence de ce bien, qui par-là peut en temps & lieu opérer ſur notre volonté & devenir actuellement l'objet de nos recherches. Car un bien, pour grand qu'on le reconnoiſſe, n'affecte point notre volonté, qu'il n'ait excité dans notre eſprit des deſirs qui font que nous ne pouvons plus en être privés ſans *inquiétude*. Avant cela, nous ne ſommes point dans la ſphére de ſon activité, notre volonté n'étant ſoumiſe qu'à la détermination des *inquiétudes* qui ſe trouvent actuellement en nous, & qui, tant qu'elles y ſubſiſtent, ne ceſſent de nous preſſer, & de fournir à la volonté le ſujet de ſa prochaine détermination, l'incertitude (lorſqu'il s'en trouve dans l'eſprit) ſe réduiſant uniquement à ſavoir, quel deſir doit être le premier ſatisfait, quelle *inquietude* doit être la premiere éloignée. De-là vient qu'auſſi long-temps qu'il reſte dans l'eſprit quelqu'*inquiétude*, quelque deſir particulier, Deux conſidérations excitent le deſir en nous.

CH. XXI.

il n'y a aucun bien, conſideré ſimplement comme tel, qui ait lieu d'affecter la volonté, ou de la déterminer en aucune maniere, parceque, comme nous avons déjà dit, le premier pas que nous faiſons vers le bonheur tendant à nous délivrer entiérement de la miſere, & d'en éloigner tout ſentiment, la volonté n'a pas le loiſir de viſer à autre choſe, juſqu'à ce que chaque *inquiétude* que nous ſentons, ſoit parfaitement diſſipée : & vu la multitude de beſoins & de deſirs dont nous ſommes comme aſſiégés dans l'état d'imperfection ou nous vivons, il n'y a pas apparence que dans ce monde nous nous trouvions jamais entiérement libres à cet égard.

La Puiſſance que nous avons de ſuſpendre chacun de nos deſirs, nous fournit le moyen d'éxaminer avant que de nous déterminer à agir.

§. 47. Comme donc il ſe rencontre en nous un grand nombre d'*inquiétudes* qui nous preſſent ſans ceſſe, & qui ſont toujours en état de déterminer la volonté, il eſt naturel, comme j'ai déjà dit, que celle qui eſt la plus conſidérable & la plus véhémente, détermine la *volonté* à l'action prochaine. C'eſt-là en effet ce qui arrive pour l'ordinaire, mais non pas toujours. Car l'ame ayant le pouvoir de ſuſpendre l'accompliſſement de quelqu'un de ſes deſirs, comme il paroît évidemment par l'expérience, elle eſt, par conſéquent, en liberté de les conſidérer tous l'un après l'autre, d'en examiner les objets, de les obſerver de tous côtés, & de les comparer les uns avec les autres. C'eſt en cela que conſiſte la liberté de

l'homme ; & c'eſt du mauvais uſage qu'il en fait que procéde toute cette diverſité d'égarements, d'erreurs, & de fautes où nous nous précipitons dans la conduite de notre vie & dans la recherche que nous faiſons du bonheur, lorſque nous déterminons trop promptement notre volonté & que nous nous engageons trop tôt à agir, avant que d'avoir bien examiné quel parti nous devons prendre. Pour prévenir cet inconvénient, nous avons la puiſſance de ſuſpendre l'exécution de tel ou tel deſir, comme chacun le peut éprouver tous les jours en ſoi-même. C'eſt-là, ce me ſemble, la ſource de toute liberté ; & c'eſt en quoi conſiſte, ſi je ne me trompe, ce que nous nommons, quoiqu'improprement, à mon avis, *libre arbitre.* Car en ſuſpendant ainſi nos deſirs avant que la volonté ſoit déterminée à agir, & que l'action qui ſuit cette détermination ſoit faite, nous avons, durant tout ce temps-là, la commodité d'examiner, de conſiderer, & de juger quel bien ou quel mal il y a dans ce que nous allons faire ; & lorſque nous avons jugé après un légitime examen, nous avons fait tout ce que nous pouvons ou devons faire en vue de notre bonheur : après quoi, ce n'eſt plus notre faute de deſirer, de vouloir, & d'agir conformément au dernier réſultat d'un ſincere examen : c'eſt plutôt une perfection de notre nature. CH. XXI.

§. 48. Bien loin que ce ſoit-là ce qui reſ-

CH. XXI.

Etre déterminé par ſon propre Jugement, n'eſt pas une choſe qui détruiſe la Liberté.

traint ou abrége la liberté, c'eſt ce qui en fait l'utilité & la perfection. C'eſt-là, dis-je, la fin & le véritable uſage de la liberté, au-lieu d'en être la diminution : & plus nous ſommes éloignés de nous déterminer de cette maniere, plus nous ſommes près de la miſere & de l'eſclavage. En effet, ſuppoſez dans l'eſprit une parfaite & abſolue indifférence qui ne puiſſe être déterminée par le dernier jugement qu'il fait du bien & du mal dont il croit que ſon choix doit être ſuivi : une telle indifférence ſeroit ſi éloignée d'être une belle & avantageuſe qualité dans une nature intelligente, que ce ſeroit un état auſſi imparfait que celui ou ſe trouveroit cette même nature, ſi elle n'avoit pas l'indifférence d'agir ou de ne pas agir, juſqu'à ce qu'elle fût déterminée par ſa volonté. Un homme eſt en liberté de porter ſa main ſur ſa tête, ou de la laiſſer en repos, il eſt parfaitement indifférent à l'égard de l'une & de l'autre de ces choſes ; & ce ſeroit une imperfection en lui, ſi ce pouvoir lui manquoit, s'il étoit privé de cette indifférence. Mais ſa condition ſeroit auſſi imparfaite, s'il avoit la même indifférence, ſoit qu'il voulût lever ſa main, ou la laiſſer en repos, lorſqu'il voudroit défendre ſa tête ou ſes yeux d'un coup dont il ſe verroit prêt d'être frappé. C'eſt donc une auſſi grande perfection, que le deſir ou la puiſſance de préférer une choſe à l'autre ſoit déterminée par le bien, qu'il eſt avantageux que la puiſſance d'agir ſoit déterminée par la vo-

lonté : & plus cette détermination eſt fondée ſur de bonnes raiſons, plus cette perfection eſt grande. Bien plus : ſi nous étions déterminés par autre choſe, que par le dernier réſultat de notre eſprit, en vertu du jugement que nous avons fait du bien ou du mal attaché à une certaine action, nous ne ſerions point libres. Comme le vrai but de notre liberté eſt que nous puiſſions obtenir le bien que nous choiſiſſons, chaque homme eſt par cela même dans la néceſſité, en vertu de ſa propre conſtitution, & en qualité d'être intelligent, de ſe déterminer à vouloir ce que ſes propres penſées & ſon Jugement lui repréſentent pour lors comme la meilleure choſe qu'il puiſſe faire : ſans quoi il ſeroit ſoumis à la détermination de quelqu'autre que de lui-même, & par conſéquent privé de liberté. Et nier que la volonté d'un homme ſuive ſon jugement dans chaque détermination particuliere, c'eſt dire qu'un homme veut & agit pour une fin qu'il ne voudroit pas obtenir, dans le temps même qu'il veut cette fin, & qu'il agit dans le deſſein de l'obtenir. Car ſi dans ce temps-là il la préfére en lui-même à toute autre choſe, il eſt viſible qu'il la juge alors la meilleure, & qu'il voudroit l'obtenir préférablement à toute autre, à moins qu'il ne puiſſe l'obtenir & ne pas l'obtenir, la vouloir & ne pas la vouloir en même temps : contradiction trop manifeſte pour pouvoir être admiſe. CH. XXI.

§. 49. Si nous jetons les yeux ſur ces

CH. XXI.

Les Agents les plus libres ſont déterminés de cette maniere.

Etres ſupérieurs qui ſont au deſſus de nous & qui jouiſſent d'une parfaite félicité ; nous aurons ſujet de croire *qu'ils ſont plus fortement déterminés au choix du bien, que nous* ; & cependant nous n'avons pas raiſon de nous figurer qu'ils ſoient moins heureux ou moins libres que nous. Et s'il convenoit à de pauvres créatures bornées comme nous ſommes, de juger de ce que pourroient faire une ſageſſe & une bonté infinies, je crois que nous pourrions dire, que Dieu lui même ne ſauroit choiſir ce qui n'eſt pas bon, & que la liberté de cet Etre tout-puiſſant ne l'empêche pas d'être déterminé par ce qui eſt le meilleur.

Une conſtante détermination vers le bonheur ne diminue point la Liberté.

§. 50. Mais pour faire connoître exactement en quoi conſiſte l'erreur où l'on tombe ſur cet article particulier de la liberté, je demande s'il y a quelqu'un qui voulût être imbecille, par la raiſon qu'un imbecille eſt moins déterminé par de ſages réflexions, qu'un homme de bon ſens ? Donner le nom de *liberté* au pouvoir de faire le fou & de ſe rendre le jouet de la honte & de la miſere, n'eſt-ce pas ravaler un ſi beau nom. Si la liberté conſiſte à ſecouer le joug de la raiſon & à n'être point ſoumis à la néceſſité d'examiner & de juger, par où nous ſommes empêchés de choiſir ou de faire ce qui eſt le pire ; ſi c'eſt-là, dis-je, la véritable liberté, les fous & les inſenſés ſeront les ſeuls libres. Mais je ne crois pas, que pour l'amour d'une telle liberté, perſonne voulut être fou,

CHAP. XXI.

fou, hormis ceux qui le ſont déjà. Perſonne, je penſe, ne regarde le deſir conſtant d'être heureux, & la néceſſité qui nous eſt impoſée d'agir en vue du bonheur, comme une diminution de ſa liberté, ou du moins comme une diminution dont il s'aviſe de ſe plaindre. Dieu lui-même eſt ſoumis à la néceſſité d'être heureux : & plus un être intelligent eſt dans une telle néceſſité, plus il approche d'une perfection & d'une félicité infinie. Afin que dans l'état d'ignorance où nous nous trouvons, nous puiſſions éviter de nous méprendre dans le chemin du véritable bonheur, foibles comme nous ſommes & d'un eſprit extrêmement borné, nous avons le pouvoir de ſuſpendre chaque deſir particulier qui s'excite en nous, & d'empêcher qu'il ne détermine la volonté & ne nous porte à agir. Ainſi, *ſuſpendre* un deſir particulier, c'eſt comme *s'arrêter* où l'on n'eſt pas aſſez bien aſſuré du chemin. *Examiner*, c'eſt *conſulter un guide* ; & *Déterminer* ſa volonté aprés un ſolide examen, c'eſt *ſuivre la direction de ce guide* : & celui qui *a le pouvoir d'agir ou de ne pas agir ſelon qu'il eſt dirigé par une telle détermination*, eſt un *agent libre* ; & cette détermination ne diminue en aucune maniere ce pouvoir, en quoi conſiſte la liberté. Un priſonnier dont les chaînes viennent à ſe détacher & à qui les portes de la priſon ſont ouvertes, eſt parfaitement en liberté, parce qu'il peut s'en aller ou demeurer ſelon qu'il le trouve à propos, quoiqu'il puiſſe être déterminé à de-

CH. XXI.

meurer, par l'obſcurité de la nuit, ou par le mauvais temps, ou faute d'autre logis où il pût ſe retirer. Il ne ceſſe point d'être libre, quoique le deſir de quelque commodité qu'il peut avoir en priſon, l'engage à y reſter, & détermine abſolument ſon choix de ce côté-là

La Néceſſité de rechercher le véritable bonheur eſt le fondement de la Liberté.

§. 51. Comme donc la plus haute perfection d'un être intelligent conſiſte à s'appliquer ſoigneuſement & conſtamment à la recherche du véritable & ſolide bonheur, de même le ſoin que nous devons avoir, de ne pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'eſt qu'imaginaire, eſt le fondement néceſſaire de notre liberté. Plus nous ſommes liés à la recherche invariable du bonheur en général qui eſt notre plus grand bien, & qui comme tel ne ceſſe jamais d'être l'objet de nos deſirs, plus notre volonté ſe trouve dégagée de la néceſſité d'être déterminée à aucune action particuliere & de complaire au deſir qui nous porte vers quelque bien particulier qui nous paroît alors le plus important, juſqu'à ce que nous avons examiné avec toute l'application néceſſaire, ſi effectivement ce bien particulier ſe rapporte ou s'oppoſe à notre véritable bonheur. Et ainſi juſqu'à ce que par cette recherche nous ſoyons autant inſtruits que l'importance de la matiere & de la nature de la choſe l'exigent, nous ſommes obligés de ſuſpendre la ſatisfaction de nos deſirs dans chaque cas particulier, & cela par la néceſſité qui nous eſt impoſée de préférer & de rechercher le véritable bonheur comme notre plus grand bien.

§. 52. C'eſt ici le pivot ſur lequel roule toute la liberté des êtres intelligents dans les continuels efforts qu'ils employent pour arriver à la véritable félicité, & dans la vigoureuſe & conſtante recherche qu'ils en font ; je veux dire ſur ce qu'ils peuvent ſuſpendre cette recherche, dans les cas particuliers, juſqu'à ce qu'ils ayent regardé devant eux, & reconnu ſi la choſe qui leur eſt alors propoſée, ou dont ils deſirent la jouiſſance, peut les conduire à leur principal but, & faire une partie réelle de ce qui conſtitue leurs plus grands biens. Car l'inclination qu'ils ont naturellement pour le bonheur, leur eſt une obligation & un motif de prendre ſoin de ne pas méconnoître ou manquer ce bonheur, & par-là les engage néceſſairement à ſe conduire, dans la direction de leurs actions particulieres, avec beaucoup de retenue, de prudence & de circonſpection. La même néceſſité qui détermine à la recherche du vrai bonheur, emporte auſſi une obligation indiſpenſable de ſuſpendre, d'examiner & de conſiderer avec circonſpection chaque deſir qui s'éléve ſucceſſivement en nous, pour voir ſi l'accompliſſement n'en eſt pas contraire à notre véritable bonheur, deſorte qu'il nous en éloigne au lieu de nous y conduire. C'eſt là, ce me ſemble, le grand privilége des êtres finis doués d'intelligence & je ſouhaiterois fort qu'on prit la peine d'examiner avec ſoin, ſi (1) le grand mo-

C H. XXI. Pourquoi

[1] Il y a dans l'Original *The great inlet*,

CH. XXI.

bile, & l'uſage le plus important de toute la liberté que les hommes ont, qu'ils ſont capables d'avoir, ou qui peut leur être de quelque avantage, de celle d'où dépend la conduite de leurs actions, ne conſiſte point en ce qu'ils peuvent *ſuſpendre* leurs deſirs & les empêcher de déterminer leur volonté à quelque action particuliere, juſqu'à ce qu'ils en ayent duement & ſincerement examiné le bien & le mal, autant que l'importance de la choſe le requiere. C'eſt ce que nous ſommes capables de faire; & quand nous l'avons fait, nous avons fait notre devoir & tout ce qui eſt en notre puiſſance, & dans le fond tout ce qui eſt néceſſaire; car puiſqu'on ſuppoſe que c'eſt la connoiſſance qui regle le choix de la volonté, tout ce que nous pouvons faire ici, ſe réduit à tenir nos volontés indéterminées juſqu'à ce que nous ayons éxaminé le bien & le mal de ce que nous deſirons. Ce qui ſuit après cela, vient par une ſuite de conſéquences enchainées l'une à l'autre qui dépendent toutes de la derniere détermination du jugement, laquelle eſt en notre pouvoir, ſoit qu'elle ſoit formée ſur un examen fait à la hâte & d'une maniere précipitée, ou mûrement & avec toutes les précautions requiſes, l'expérience nous faiſant voir que dans la plûpart des cas, nous ſommes capables de ſuſpendre l'accompliſſement préſent de quelque deſir que ce ſoit.

La grande perfection de la Liber-

§. 53. Mais ſi quelque trouble exceſſif vient à s'emparer entierement de notre ame ce qui arrive quelquefois, comme lorſque la douleur d'une cruelle torture, un mouve-

ment impétueux d'amour, de colere ou de quelque autre violente paſſion, nous entraîne avec rapidité & ne nous donne pas la liberté de penſer, en ſorte que nous ne ſommes pas aſſez maîtres de nous mêmes pour conſiderer & examiner les choſes à fond & ſans préjugé; dans ce cas là, Dieu qui connoît notre fragilité, qui compatit à notre foibleſſe, qui n'exige rien de nous au-delà de ce que nous pouvons faire, & qui voit ce qui étoit & n'étoit pas en notre pouvoir, nous jugera comme un pere tendre & plein de compaſſion. Mais comme la juſte direction de notre conduite par rapport au véritable bonheur, dépend du ſoin que nous prenons de ne pas ſatisfaire trop promptement nos deſirs, de modérer & de reprimer nos paſſions, en ſorte que notre entendement puiſſe avoir la liberté d'examiner, & la raiſon, celle de juger ſans aucune prévention; ce ſoin-là devroit faire notre principale étude. C'eſt en cette rencontre que nous devrions tâcher de faire prendre à notre eſprit le goût du bien ou du mal réel & effectif qui ſe trouve dans les choſes; & ne pas permettre qu'un bien excellent & conſidérable, que nous reconnoiſſons ou ſuppoſons pouvoir être obtenu, nous échappe de l'eſprit, ſans y laiſſer aucun goût, aucun deſir de lui même, juſqu'à ce que par une juſte conſidération de ſon vsritable prix, nous ayons excité en nous des appétits proportionnés à ſon excellence, & que nous nous ſoyons mis dans une telle diſpoſition à ſon egard que ſa privation nous rende *inquiets*, ou bien la crainte de le perdre,

CHAP. XXI. Une partie de la liberté conſiſte à maîtriſer ſes propres paſſions.

CHAP. XXI.

lorſque nous le poſſédons. Il eſt aiſé à chacun en particulier d'éprouver juſqu'où cela eſt en ſon pouvoir, en formant en lui-même les réſolutions qu'il eſt capable d'accomplir. Et que perſonne ne diſe ici qu'il ne ſauroit maîtriſer ſes paſſions, ni empêcher qu'elles ne ſe déchaînent & ne les forcent d'agir; car ce qu'il peut faire devant un prince, ou un grand ſeigneur, il peut le faire s'il veut, lorſqu'il eſt ſeul, ou en la préſence de Dieu.

Comment il arrive que les Hommes ne tiennent pas tous la même conduite.

§. 54. Par ce que nous venons de dire, il eſt aiſé d'expliquer comment il arrive que, quoique tous les hommes deſirent d'être heureux, ils ſont pourtant entraînés par leur volonté à des choſes ſi oppoſées, & quelques-uns par conſéquent à ce qui eſt mauvais en ſoi-même. Surquoi je dis que tous ces différents choix que les hommes font dans ce monde, quelqu'oppoſés qu'ils ſoient, ne prouvent point que les hommes ne viſent pas tous à la recherche du bien; mais ſeulement que la même choſe n'eſt pas également bonne pour chacun d'eux. Cette variété de recherche montre que chacun ne place pas le bonheur dans la jouiſſance de la même choſe, ou qu'il ne choiſit pas le même chemin pour y parvenir. Si les intérêts de l'homme ne s'etendoient point au-delà de cette vie, la raiſon pourquoi les uns s'appliqueroient à l'étude, & les autres à la chaſſe, pourquoi ceux-ci ſe plongeroient dans le luxe & dans la débauche, & pourquoi ceux-là préférant la tempérance à la volupté, ſe feroient un plaiſir d'amaſſer des richeſſes; la raiſon, dis-je, de cette diverſité d'inclinations ne proce-

deroit pas de ce que chacun d'eux n'auroit pas en vue ſon propre bonheur, mais ſeulement de ce qu'ils placeroient leur bonheur dans des choſes différentes. C'eſt pourquoi cette réponſe qu'un medecin fit un jour à un homme qui avoit mal aux yeux étoit fort raiſonnable : *Si vous prenez plus de plaiſir au goût du vin qu'à l'uſage de la vue, le vin vous eſt fort bon : mais ſi le plaiſir de voir vous paroît plus grand que celui de boire, le vin vous eſt fort mauvais.* Ch. XXI.

§. 55. L'ame a différents goûts auſſi bien que le palais ; & ſi vous prétendiez faire aimer à tous les hommes la gloire ou les richeſſes, auxquelles pourtant certaines perſonnes attachent entierement leur bonheur, vous y travaillerez auſſi inutilement que ſi vous vouliez ſatisfaire le goût de tous les hommes en leur donnant du fromage ou des huîtres, qui ſont des mets fort exquis pour certaines gens, mais, extrêmement dégoutants pour d'autres, de ſorte que bien des perſonnes préféreroient avec raiſon les incommodités de la faim la plus piquante à ces mets que d'autres mangent avec tant de plaiſirs. C'étoit là, je crois, la raiſon pourquoi les anciens philoſophes cherchoient inutilement ſi le *ſouverain bien* conſiſtoit dans les richeſſes, ou dans les voluptés du corps, ou dans la vertu, ou dans la contemplation. Ils auroient pu diſputer avec autant de raiſon, s'il falloit chercher le goût le plus délicieux dans les pommes, les prunes, ou les abricots & ſe partager ſur cela en différentes ſectes. Car comme tous les goûts agréables ne dé-

Chap. XXI.

pendent pas des choſes mêmes, mais de la convenance qu'ils ont avec tel ou tel palais, en quoi il y a une grande diverſité ; de même le plus grand bonheur conſiſte dans la jouiſſance des choſes qui produiſent le plus grand plaiſir, & dans l'abſence de celles qui cauſent quelque trouble & quelque douleur : choſes qui ſont fort différentes par rapport à différentes perſonnes. Si donc les hommes n'avoient d'eſpérance & ne pouvoient goûter de plaiſir que dans cette vie, ce ne ſeroit point une choſe étrange ni déraiſonable qu'ils fiſſent conſiſter leur félicité à éviter toutes les choſes qui leur cauſent ici-bas quelque incomodité, & à rechercher tout ce qui leur donne du plaiſir ; & l'on ne devroit point être ſurpris de voir ſur tout cela une grande variété d'inclination. Car s'il n'y a rien à eſpérer au-delà du tombeau, la conſéquence eſt ſans doute fort juſte, *mangeons & bûvons*, jouiſſons de tout ce qui nous fait plaiſir, *car demain nons mourrons.* Et cela peut ſervir, ce me ſemble, à nous faire voir la raiſon pourquoi, bien que tous les hommes deſirent d'être heureux, ils ne ſont pourtant pas émus par le même objet. Les hommes pourroient choiſir différentes choſes, & cependant faire tous un bon choix, ſuppoſé que ſemblables à une troupe de chetifs inſectes, quelques-uns comme les abeilles aimaſſent les fleurs & le doux ſuc qu'elles en recueillent, & d'autres comme les eſcarbots ſe pluſſent à quelque autre choſe ; & qu'après avoir paſſé une certaine ſaiſon ils ceſſaſſent d'être, pour ne plus exiſter.

§. 56. Ces choſes duement conſiderées nous donneront, à mon avis, une claire connoiſſance de l'état de la *liberté de l'homme.* Il eſt viſible que la liberté conſiſte dans la puiſſance de faire ou de ne pas faire, de faire ou de s'empêcher de faire, ſelon ce que nous voulons. C'eſt ce qu'on ne ſauroit nier. Mais comme cela ſemble ne comprendre que les actions qu'un homme fait en conſequence de ſa volition; on demande encore ſi l'homme eſt en liberté de vouloir ou non. A quoi l'on a déjà répondu, que dans la plûpart des cas un homme n'eſt pas en liberté de ne pas vouloir; qu'il eſt obligé de produire un acte de ſa volonté d'où s'enſuit l'exiſtence ou la non-exiſtence de l'action propoſée. Il y a pourtant un cas où l'homme eſt en liberté par rapport à l'action de vouloir : c'eſt lorſqu'il s'agit de choiſir un bien éloigné comme une fin à obtenir. Dans cette occaſion un homme peut ſuſpendre l'acte de ſon choix : il peut empêcher que cet acte ne ſoit déterminé pour ou contre la choſe propoſée, juſqu'à ce qu'il ait examiné ſi la choſe eſt, de ſa nature & dans ſes conſéquences, véritablement propre à le rendre heureux ou non. Car lorſqu'il l'a une fois choiſie, & que par-là elle eſt venue à faire partie de ſon bonheur, elle excite un deſir en lui : & ce deſir lui cauſe, à proportion de ſa violence, une *inquiétude* qui détermine ſa volonté, & lui fait entreprendre la pourſuite de ſon choix dans toutes les occaſions qui s'en préſentent. Et ici, nous

CHAP. XXI. Ce qui engage les Hommes à faire de mauvais choix.

Chap. XXI.

pouvons voir comment il arrive qu'un homme peut ſe rendre juſtement digne de punition, quoiqu'il ſoit indubitable que dans toutes les actions particulieres qu'il *veut*, il veut néceſſairement ce qu'il juge être bon dans le temps qu'il le veut. Car bien que ſa volonté ſoit toujours déterminée à ce que ſon entendement lui fait juger être bon, cela ne l'excuſe poutant pas : parce que par un choix précipité qu'il a fait lui même, il s'eſt impoſé de fauſſes meſures du bien & du mal, qui tout fauſſes & trompeuſes qu'elles ſont, ont autant d'influence ſur toute ſa conduite à venir, que ſi elles étoient juſtes & véritables. Il a corrompu ſon palais, & doit être reſponſable à lui-même de la maladie & de la mort qui s'en enſuit. La loi éternelle & la nature des choſes ne doit pas être altérée pour être adaptée à ſon choix mal réglé. Si l'abus qu'il a fait de cette liberté qu'il avoit d'examiner ce qui pourroit ſervir réellement & véritablement à ſon bonheur, le jette dans l'égarement, quelque mauvaiſes conſéquences qui en découlent, c'eſt à ſon propre choix qu'il faut en attribuer la cauſe. Il avoit le pouvoir de ſuſpendre ſa détermination : ce pouvoir lui avoit été donné afin qu'il pût examiner, prendre ſoin de ſa propre félicité, & voir de ne pas ſe tromper ſoi-même : & il ne pouvoit juger qu'il vallût mieux être trompé que de ne l'être pas, dans un point d'une ſi haute importance, & qui le touche de ſi près. Ce que

nous avons dit juſqu'ici, peut encore nous faire voir la raiſon pourquoi les hommes ſe déterminent dans ce monde à différentes choſes, & recherchent le bonheur par des chemins oppoſés. Mais comme ils ont conſtamment & ſérieuſement les mêmes penſées à l'égard du bonheur & de la miſére, il reſte toujours à examiner, *d'où vient que les hommes préférent ſouvent le pire à ce qui eſt meilleur*, & choiſiſſent ce qui, de leur propre aveu, les a rendus miſérables. CHAP. XXI.

§. 57. Pour rendre raiſon de tous les chemins différents & oppoſés que les hommes prennent dans ce monde, quoique tous aſpirent également au bonheur, il faut conſidérer d'où naiſſent les diverſes *inquiétudes* qui déterminent la volonté au choix de chaque action volontaire.

I. Quelques-unes proviennent de certaines cauſes qui ne ſont pas en notre puiſſance, comme ſont fort ſouvent les douleurs du corps produites par l'indigence, la maladie, ou quelque force extérieure, comme la torture, &c. leſquelles agiſſant actuellement & d'une maniere violente ſur l'eſprit des hommes, forcent pour l'ordinaire leur volonté, les détournent du chemin de la vertu, les contraignent d'abandonner le parti de la piété & de la religion, & de renoncer à ce qu'ils croyoient auparavant propre à les rendre heureux; & cela, parce que tout homme ne tâche pas, ou n'eſt pas capable d'exciter en ſoi-même, par la con- Les douleurs du Corps.

CHAP. XXI.

tentation d'un bien éloigné & à venir, des deſirs de ce bien qui ſoient aſſez puiſſants pour contrebalancer l'*inquiétude* que lui cauſent ces tourments corporels, & pour conſerver ſa volonté conſtamment fixée au choix des actions qui conduiſent au bonheur qu'il attend après cette vie. C'eſt dequoi le monde nous fournit une infinité d'exemples; & l'on peut trouver dans tous les pays & dans tous les temps aſſez de preuves de cette commune obſervation: » Que la néceſſité entraîne les » hommes à des actions honteuſes » *Neceſſitas cogit ad turpia.* C'eſt pourquoi nous avons grand ſujet de prier Dieu, * *Qu'il ne nous induiſe point en tentation.*

* *Matth.* VI. 13.

Les Deſirs cauſés par de faux Jugements.

II. Il y a d'autres *inquiétudes* qui procédent des deſirs que nous avons d'un bien abſent, leſquels deſirs ſont toujours proportionnés au jugement que nous formons de ce bien abſent, deſorte que c'eſt de là qu'ils dépendent auſſi bien que du goût que nous en concevons: deux conſidérations qui nous font tomber en divers égarements, & toujours par notre propre faute.

Le Jugement préſent que nous faiſons du Bien ou du Mal eſt toujours droit.

§. 58. J'examinerai, en premier lieu, les faux jugements que les hommes font du bien & du mal à venir, par où leurs deſirs ſont ſéduits: car pour ce qui eſt de la félicité & de la miſére préſente, lorſque la réflexion ne va pas plus loin, & que toutes conſéquences ſont entiérement miſes à quartier, *l'homme ne choiſit jamais mal.* Il connoît ce qui lui plaît

le plus, & il s'y porte actuellement. Or les choſes conſiderées entant qu'on en jouit actuellement, ſont ce qu'elles ſemblent être : dans ce cas, le bien apparent & réel n'eſt qu'une ſeule & même choſe. Car la douleur ou le plaiſir étant juſtement auſſi conſidérables qu'on les ſent, & pas davantage, le bien ou le mal préſent eſt réellement auſſi grand qu'il paroît. Et par conſéquent, ſi chacune de nos actions étoit renfermée en elle-même, ſans traîner aucune conſéquence après elle, nous ne pourrions jamais nous méprendre dans le choix que nous ferions du bien ; mais infailliblement, nous prendrions toujours le meilleur parti. Que dans le même temps la peine qui ſuit un honnête travail ſe préſentât à nous d'un côté, & de l'autre la néceſſité de mourir de faim & de froid, perſonne ne balanceroit à choiſir. Si l'on offroit tout à la fois à un homme le moyen de contenter quelque paſſion préſente, & la jouiſſance actuelle des délices du paradis, il n'auroit garde d'héſiter le moins du monde, ou de ſe méprendre dans la détermination de ſon choix.

CHAP. XXI.

§. 59. Mais parce que nos actions volontaires ne produiſent pas juſtement dans le temps de leur exécution tout le bonheur & toute la miſére qui en dépend ; mais qu'elles ſont des cauſes antécedentes du bien & du mal, qu'elles entraînent après elles & attirent ſur nous après même qu'elles ont ceſſé d'exiſter : par

CHAP. XXI.

cette raiſon nos deſirs s'étendent au-delà du plaiſir préſent & nous obligent à jeter les yeux ſur le *bien* abſent, ſelon que nous le jugeons néceſſaire pour faire, ou pour augmenter notre bonheur. C'eſt cette opinion que nous avons de ſa néceſſité qui nous attire à lui; & ſans cela, un *bien* abſent ne nous touche point. Car dans cette petite meſure de capacité que nous éprouvons en nous-mêmes, & à quoi nous ſommes tout accoutumés, nous ne jouiſſons que d'un ſeul plaiſir à la fois, qui, tandis qu'il dure, ſuffit pour nous perſuader que nous ſommes heureux, ſi dans ce même-temps nous ſommes dégagés de toute *inquiétude*. C'eſt pourquoi tout bien qui eſt éloigné, ou même qui nous eſt actuellement offert, ne nous émeut point, parce que l'indolence, & la jouiſſance actuelle de quelqu'autre bien, ſuffiſant à notre bonheur préſent, nous ne nous ſoucions pas de courir le hazard du changement, par la raiſon qu'étant contents, nous nous croyons déjà heureux, ce qui ſuffit; car qui eſt content, eſt heureux. Mais dès-que quelque nouvelle *inquiétude* vient à la traverſe, ce bonheur eſt interrompu, & nous voilà engagés de nouveau à courir après le bonheur.

§. 60 Par conſéquent, une des grandes raiſons pourquoi les hommes ne ſont pas excités à deſirer le plus grand bien abſent, c'eſt ce penchant qu'ils ont à conclure qu'ils peuvent être heureux ſans

en jouir. Car tandis qu'ils ſont préoccupés de cette penſée, les délices d'un état à venir ne les touchent point; ils ne s'en mettent pas fort en peine, & ne les deſirent que foiblement. Et la volonté n'étant point déterminée par ces ſortes de deſirs, s'abandonne à la recherche des plaiſirs plus prochains, uniquement appliquée à ſe délivrer de l'*inquiétude* qui lui cauſe alors l'abſence de ces plaiſirs, ou l'envie de les poſſeder. Mais que ces choſes ſe préſentent à l'homme dans un autre point de vue; qu'il voie que la vertu & la religion ſont néceſſaires à ſon bonheur; qu'il jette les yeux ſur cet état à venir qui doit être accompagné de bonheur ou de miſere ſelon la ſage diſpenſation de Dieu; & qu'il ſe repréſente ce juſte Juge prêt *à rendre à chacun ſelon ſes œuvres*, en donnant *la vie éternelle à ceux qui par leur perſévérance à bien faire, cherchent la gloire, l'honneur, & l'immortalité*, & en répendant *ſur l'ame de tout homme qui fait le mal les effets de ſon indignation & de ſa fureur, l'affliction & l'angoiſſe*: qu'un homme, dis-je, ſe forme une juſte idée de ce différent état de bonheur ou de miſere, deſtiné aux hommes après cette vie ſelon qu'ils ſe ſeront conduits dans ce monde; dès-lors les régles du bien ou du mal qui déterminent ſon choix, ſeront tout autres à ſon égard; car les plaiſirs & les peines de ce monde ne peuvent avoir aucune proportion avec le bonheur éternel ou la miſere extrême que

CHAP. XXI.

Chap. XXI.

l'ame doit ſouffrir après cette vie ; un tel homme ne réglera pas les actions qui ſont en ſa puiſſance par rapport aux plaiſirs paſſagers ou à la douleur dont elles ſont accompagnées ou ſuivies ici-bas ; mais ſelon qu'elles peuvent contribuer à lui aſſurer la poſſeſſion de cette parfaite & éternelle félicité qu'il attend après cette vie.

Idée plus particuliére des faux Jugements des Hommes.

§. 61. Mais pour rendre plus particuliérement raiſon de la miſere où les hommes ſe précipitent ſouvent d'eux-mêmes, quoiqu'ils recherchent tous le bonheur avec une entiere ſincerité, il faut conſiderer comment les choſes viennent à être repréſentées à nos deſirs ſous des apparences trompeuſes, ce qui vient du faux jugement que nous portons de ces choſes. Et pour voir juſqu'où cela s'étend, & quelles ſont les cauſes de ces faux jugements, il faut ſe reſſouvenir que les choſes ſont jugées bonnes ou mauvaiſes en deux ſens.

Premierement, *ce qui eſt proprement bon ou mauvais, n'eſt autre choſe que le plaiſir ou la douleur* : & en ſecond lieu, comme ce qui eſt le propre objet de nos deſirs, & qui eſt capable de toucher une créature douée de prévoyance. n'eſt pas ſeulement la ſatisfaction & la douleur préſente, mais encore ce qui par ſon efficace ou par ſes ſuites eſt propre à produire ces ſentiments en nous, à une certaine diſtance de temps, *on conſidere auſſi com-*

me bonnes & mauvaiſes les choſes qui ſont ſuivies de plaiſir & de douleur. CHAP. XXI.

§. 62. Le faux jugement qui nous ſéduit, & qui détermine ſouvent la volonté au plus méchant parti, conſiſte à faire une mauvaiſe évaluation ſur les diverſes comparaiſons du bien & du mal conſiderés dans les choſes capables de nous cauſer du plaiſir & de la douleur. Le *faux jugement* dont je parle en cet endroit, n'eſt pas ce qu'un homme peut penſer de la détermination d'un autre homme; mais ce que chacun doit confeſſer en ſoi-même être déraiſonnable. Car après avoir poſé pour fondement indubitable. Que tout être intelligent recherche réellement le bonheur, qui conſiſte dans la jouiſſance du plaiſir ſans aucun mélange conſidérable d'*inquiétude*, il eſt impoſſible que perſonne pût rendre volontairement ſa condition malheureuſe, ou négliger une choſe qui ſeroit en ſon pouvoir & contribueroit à ſa propre ſatisfaction & à l'accompliſſement de ſon bonheur, s'il n'y étoit porté par un *faux jugement*. Je ne prétens point parler ici de ces ſortes de mépriſes qui ſont des ſuites d'une erreur invincible, & qui méritent à peine le nom de *faux jugement* : je ne parle que de ce faux jugement qui eſt tel par la propre confeſſion que chaque homme en doit faire en lui-même.

§. 63. Premierement donc, pour ce qui eſt du plaiſir & de la douleur que nous ſentons actuellement, l'ame ne ſe

L. Faux Jugement dans

CHAP. XXI. la comparaiſon du préſent & de l'avenir.

méprend jamais dans le jugement qu'elle fait du bien ou du mal réel, comme * nous avons déjà dit ; car ce qui eſt le plus grand plaiſir, ou la plus grande douleur, eſt juſtement tel qu'il paroît. Mais quoique la différence & les degrés du plaiſir préſent & de la douleur préſente ſoient ſi viſibles qu'on ne puiſſe s'y méprendre, cependant *lorſque nous comparons ce plaiſir ou cette douleur avec un plaiſir ou une douleur à venir*, (& c'eſt pour l'ordinaire ſur cela que roulent les plus importantes déterminations de la volonté) *nous faiſons ſouvent de faux jugements*, en ce que nous meſurons ces deux ſortes de plaiſirs & de douleurs par la différente diſtance où elles ſe trouvent à notre égard. Comme les objets qui ſont près de nous, paſſent aiſément pour être plus grands que d'autres d'une plus vaſte circonférence qui ſont plus éloignés ; de même à l'égard des biens & des maux, le préſent prend ordinairement le deſſus ; & dans la comparaiſon ceux qui ſont éloignés, ont toujours du déſavantage. Ainſi, la plûpart des hommes, ſemblables à des héritiers prodigues, ſont portés à croire qu'un petit bien préſent eſt préférable à de grands biens à venir ; deſorte que pour la poſſeſſion preſente de peu de choſe ils renoncent à un grand héritage qui ne pourroit leur manquer. Or, que ce ſoit-là un *faux jugement*, chacun doit le reconnoître, en quoique ce ſoit qu'il faſſe conſiſter ſon plaiſir, parceque ce qui eſt à venir, doit

* Voyez ci deſſus, §. 58.

certainement devenir préſent un jour ; & alors ayant le même avantage de proximité, il ſe fera voir dans ſa juſte grandeur & mettra en jour la prévention déraiſonnable de celui qui a jugé de ſon prix par des meſures inégales. Si dans le même moment qu'un homme prend un verre en main, (1) le plaiſir qu'il trouve à boire étoit accompagné de cette douleur de tête & de ces maux d'eſtomac qui ne manquent pas d'arriver à certaines gens, peu d'heures après qu'ils ont trop bû, je ne crois pas que jamais perſonne voulût à ces conditions goûter du vin du bout des levres, quelque plaiſir qu'il prît à en boire ; & cependant, ce même homme ſe remplit tous les jours de cette dangereuſe liqueur, uniquement determiné à choiſir le plus mauvais, par la ſeule illuſion que lui fait une petite différence de temps. Mais ſi le plaiſir ou la douleur diminue ſi fort par le ſeul éloignement de peu d'heures, à combien plus forte raiſon une plus grande diſtance produira-t-elle le même effet dans l'eſprit d'un homme qui ne ſait point, par un juſte examen de la choſe même, ce que le temps l'obligera de faire en la lui mettant

CHAP. XXI.

(1) Voici comment *Montagne* a exprimé la même choſe. *Si la douleur de teſte*, dit-il, *venoit avant l'yvreſſe, nous nons garderions de trop boire : mais la volupté, pour nous tromper, marche devant & nous cache ſa ſuite.* Eſſais, Tom. I. Liv. I. *Chap.* XXXVIII. p. 449. Edit. de *la Haye* 1727.

Chap. XXI.

actuellement devant les yeux, c'eſt-à-dire, qui ne la conſidere pas comme préſente pour en connoître au juſte les véritables dimenſions ? C'eſt ainſi que nous nous trompons ordinairement nous-mêmes par rapport au plaiſir & à la douleur conſidérés en eux-mêmes, ou par rapport aux véritables degrés de bonheur ou de miſere que les choſes ſont capables de produire ; car ce qui eſt à venir perdant ſa juſte proportion à notre égard, nous préférons le préſent comme plus conſidérable. Je ne parle point ici de ce *faux jugement* par lequel ce qui eſt abſent n'eſt pas ſeulement diminué, mais tout-à-fait anéanti dans l'eſprit des hommes, quand ils jouiſſent de tout ce qu'ils peuvent obtenir pour le préſent, & s'en mettent en poſſeſſion, concluant fauſſement qu'il n'en arrivera aucun mal ; car cela n'eſt pas fondé ſur la comparaiſon qu'on peut faire de la grandeur d'un bien & d'un mal à venir, dequoi nous parlons préſentement, mais ſur une autre eſpece de *faux jugement* qui regarde le bien ou le mal conſiderés comme la cauſe & l'occaſion du plaiſir & de la douleur qui en doit provenir.

Quelles en ſont les cauſes.

§. 64. C'eſt, ce me ſemble, *la foible & étroite capacité de notre eſprit qui eſt la cauſe des faux jugements que nous faiſons en comparant le plaiſir préſent ou la douleur préſente avec un plaiſir ou une douleur à venir.* Nous ne ſaurions bien jouir de deux plaiſirs à la fois ; & moins encore pouvons nous guéres jouir d'un plaiſir

dans le temps que nous ſommes obſédés par la douleur. Le plaiſir préſent, s'il n'eſt extrêmement foible juſqu'à n'être preſque rien du tout, remplit l'étroite capacité de notre ame, & par-là s'empare de tout notre eſprit, enſorte qu'il y laiſſe à peine aucune penſée de choſes abſentes. Ou ſi parmi nos plaiſirs il s'en trouve quelques-uns qui ne nous frappent point aſſez vivement pour nous détourner de la conſidération des choſes éloignées, nous avons pourtant une telle averſion pour la douleur; qu'une petite douleur éteint tous nos plaiſirs. Un peu d'amertume mêlée dans la coupe, nous empêche d'en goûter la douceur; & de-là vient que nous deſirons à quelque prix que ce ſoit d'être délivrés du mal préſent, que nous ſommes portés à croire plus rude que tout autre mal abſent, parce qu'au milieu de la douleur qui nous preſſe actuellement, nous ne nous trouvons capables d'aucun degré de bonheur. Les plaintes qu'on entend faire tous les jours aux hommes, en ſont une bonne preuve; car le mal que chacun ſent actuellement, eſt toujours le plus rude de tous, témoin ces cris qu'on entend ſortir ordinairement de la bouche de ceux qui ſouffrent : *Ah ! toute autre douleur plutôt que celle-ci : Rien ne peut être plus inſupportable que ce que j'endure préſentement* C'eſt pour cela que nous employons tous nos efforts & toutes nos penſées à nous délivrer avant toutes choſes du *mal préſent*, conſiderant cette délivran-

CHAP. XXI.

Chap. XXI.

ce comme la premiere condition abſolument néceſſaire pour nous rendre heureux, quoiqu'il en puiſſe arriver. Dans le fort de la paſſion, nous nous figurons que rien ne peut ſurpaſſer ou preſqu'égaler l'*inquiétude* qui nous preſſe ſi violemment. Et parce que l'abſtinence d'un plaiſir préſent qui s'offre à nous, eſt une douleur, & qui même eſt ſouvent très-aigue, à cauſe de la violence du deſir qui eſt enflammé par la proximité & par les attraits de l'objet; il ne faut pas s'étonner qu'un tel ſentiment agiſſe de la même maniere que la douleur; & qu'il diminue dans notre eſprit l'idée de ce qui eſt à venir; & que par conſéquent il nous force, pour ainſi dire, à l'embraſſer aveuglément.

§. 65. Ajoutez à cela, qu'un bien abſent, ou ce qui eſt la même choſe, un plaiſir à venir, & ſur-tout, s'il eſt d'une eſpece de plaiſirs qui nous ſoient inconnus, eſt rarement capable de contrebalancer une *inquiétude* cauſée par une douleur, ou un deſir actuellement préſent. Car la grandeur de ce plaiſir ne pouvant s'étendre au-delà du goût qu'on en recevra réellement quand on en aura la jouiſſance, les hommes ont aſſez de penchant à diminuer ce plaiſir à venir, pour lui faire ceder la place à quelque deſir préſent, & à conclure en eux-mêmes, que quand on en viendroit à l'épreuve, il ne répondroit peut-être pas à l'idée qu'on en donne, ni à l'opinion qu'on en a généralement, ayant ſouvent trouvé

par leur propre expérience que non-ſeulement les plaiſirs que d'autres ont exalté, leur ont paru fort inſipides ; mais que ce qui leur a cauſé à eux-mêmes beaucoup de plaiſir dans un temps, les a choqué & leur a déplu dans un autre ; & qu'ainſi ils ne voyent rien dans ce bien à venir pourquoi ils devroient renoncer à un plaiſir qui s'offre actuellement à eux. Mais que cette maniere de juger ſoit déraiſonnable, étant appliquée au bonheur que Dieu nous promet après cette vie, c'eſt ce qu'ils ne ſauroient s'empêcher de reconnoître, à moins qu'ils ne diſent que Dieu ne ſauroit rendre heureux ceux qu'il a deſſein de rendre tels effectivement. Car comme c'eſt-là ce qu'il ſe propoſe en les mettant dans l'état du bonheur, il faut néceſſairement que cet état convienne à chacun de ceux qui y auront part ; deſorte que ſuppoſé que leurs goûts ſoient là auſſi différents qu'ils ſont ici-bas, cette manne céleſte conviendra au palais de chacun d'eux. En voilà aſſez ſur le ſujet des *faux jugements* que nous faiſons du plaiſir & de la douleur, à les conſiderer comme préſents & à venir, lorſque les comparant enſemble, on regarde ce qui eſt abſent comme à venir.

CHAP. XXI.

§. 66. Pour ce qui eſt, *en ſecond lieu*, des choſes bonnes ou mauvaiſes *dans leurs conſéquences*, & par l'*aptitude* qu'elles ont à nous procurer du bien ou du mal à l'avenir, nous en jugeons fauſſement en différentes manieres.

II. Faux Jugements qu'on fait du Bien ou du Mal, conſidérés dans leurs conſéquences.

1. Lorſque nous jugeons que ces cho-

Chap. XXI.

ſes ne ſont pas capables de nous faire réellement autant de mal qu'elles le ſont effectivement.

2. Lorſque nous jugeons que, bien que les conſéquences en ſoient fort importantes, elles ne ſont pourtant pas ſi certaines que le contraire ne puiſſe arriver, ou du moins qu'on ne puiſſe en éviter l'effet d'une maniere ou d'autre, comme par induſtrie, par adreſſe, par un changement de conduite, par la repentance, *&c.* Il ſeroit aiſé de montrer en détail que ce ſont là tout autant de jugements déraiſonnables, ſi je les voulois examiner au long un par un; mais je me contenterai de remarquer en général, que c'eſt agir directement contre la raiſon que de haſarder un plus grand bien pour un plus petit, ſur des conjectures incertaines, & avant que d'être entré dans un juſte examen, proportionné à l'importance de la choſe, & à l'intérêt que nous avons de ne pas nous méprendre. C'eſt, à mon avis, ce que chacun eſt obligé d'avouer, & ſur-tout, s'il conſidére les cauſes ordinaires de ce *faux jugement*, dont voici quelques-unes.

Quelles ſont les cauſes de cette eſpece de faux Jugement.

§. 67. I. Premierement l'*Ignorance*; car celui qui juge ſans s'inſtruire autant qu'il en eſt capable, ne peut s'exempter de mal juger.

II. La ſeconde eſt l'*Inadvertance*. Lorſqu'un homme ne fait aucune réflexion ſur cela même dont il eſt inſtruit, c'eſt une ignorance affectée & préſente qui ſéduit le jugement autant que l'autre. Juger, c'eſt, pour

pour ainſi dire, balancer un compte, & déterminer de quel côté eſt la différence. Si donc on aſſemble confuſément & à la hâte l'un des côtés, & qu'on laiſſe échapper par négligence pluſieurs ſommes qui doivent faire partie du compte, cette précipitation ne produit pas moins de *faux jugements* qu'une parfaite ignorance. Or la cauſe la plus ordinaire de ce défaut, c'eſt la force prédominante de quelque ſentiment préſent de plaiſir ou de douleur, augmentée par notre nature foible & paſſionnée, ſur qui le préſent fait de ſi fortes impreſſions. L'entendement & la raiſon nous ont été donnés pour arrêter cette precipitation, ſi nous en voulons faire un bon uſage en conſiderant les choſes en elles-mêmes, & jugeant alors ſur ce que nous aurons vu. L'entendement ſans liberté ne ſeroit d'aucun uſage, & la liberté ſans l'entendement (ſuppoſé que cela pût être) ne ſignifieroit rien. Si un homme voit ce qui peut lui faire du bien ou du mal, ce qui peut le rendre heureux ou malheureux, mais que du reſte il ne ſoit pas capable de faire un pas pour s'avancer vers l'un ou s'éloigner de l'autte, en eſt-il mieux pour avoir l'uſage de la vue? Et celui qui a la liberté de courir çà & là dans une parfaite obſcurité, ne retire pas plus d'avantage de cette eſpéce de liberté, que s'il étoit balotté au gré du vent comme des bouteilles qui ſe forment ſur la ſurface de l'eau. Si l'on eſt entraîné par une impulſion aveugle; que l'impulſion vienne de dedans ou de dehors, la différence n'eſt

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

pas fort grande. Ainſi, le premier & le plus grand uſage de la liberté conſiſte à reprimer ces précipitations aveugles, & ſa principale occupation doit être de s'arrêter, d'ouvrir les yeux, de regarder autour de ſoi, & de pénétrer dans les conſéquences de ce qu'on va faire, autant que l'importance de la matiere le requiert. Je n'entrerai point ici dans un plus grand examen pour faire voir combien la pareſſe, la négligence, la paſſion, l'emportement, le poids de la coutume ou des habitudes qu'on a contractées, contribuent ordinairement à produire ces faux jugements. Je me contenterai d'ajouter un autre faux jugement dont je crois qu'il eſt néceſſaire de parler, parce qu'on n'y fait peut être pas beaucoup de réflexion, quoiqu'il ait une grande influence ſur la conduite des hommes.

Nous jugeons mal de ce qui eſt néceſſaire à notre Bonheur.

§. 68. Tous les hommes deſirent d'être heureux, cela eſt inconteſtable : mais, comme nous avons déjà remarqué, lorſqu'ils ſont exempts de douleur, ils ſont ſujets à prendre le premier plaiſir qui leur vient ſous la main, ou que la coutume leur a rendu agréable, & à en reſter ſatisfaits : déſorte qu'étant heureux, juſqu'à ce que quelque nouveau deſir les rendant *inquiets* vienne troubler cette félicité, & leur faire ſentir qu'ils ne ſont point heureux, ils ne regardent pas plus loin, leur volonté ne ſe trouvant déterminée à aucune action qui les porte à la recherche de quelqu'autre bien connu ou apparent. Comme

nous ſommes convaincus par expérience, que nous ne ſaurions jouir de toute ſorte de biens ; mais que la poſſeſſion de l'un exclut la jouiſſance de l'autre, nous ne fixons point nos deſirs ſur chaque bien qui paroît le plus excellent, à moins que nous ne le jugions néceſſaire à notre bonheur ; deſorte que, ſi nous croyons pouvoir être heureux ſans en jouir, il ne nous touche point. C'eſt encore-là une occaſion aux hommes de mal juger lorſqu'ils ne regardent pas comme néceſſaire à leur bonheur ce qui l'eſt effectivement : Erreur qui nous ſéduit, & par rapport au choix du bien que nous avons en vue, & fort ſouvent par rapport aux moyens que nous employons pour l'obtenir, lorſque c'eſt un bien éloigné. Mais de quelque maniere que nous nous trompions, ſoit en mettant notre bonheur où dans le fond il ne ſauroit conſiſter, ſoit en négligeant d'employer les moyens néceſſaires pour nous y conduire, comme s'ils n'y pouvoient ſervir de rien ; il eſt hors de doute que quiconque manque ſon principal but, qui eſt ſa propre félicité, doit reconnoître qu'il n'a pas jugé droitement. Ce qui contribue à cette erreur, c'eſt le déſagrément, réel ou ſuppoſé, des actions qui conduiſent au bonheur : car les hommes s'imaginent qu'il eſt ſi fort contre l'ordre de ſe rendre malheureux ſoi-même pour parvenir au bonheur, qu'ils ont beaucoup de peine à s'y réſoudre. CH. XXI.

§. 69. Ainſi, la derniere choſe qui reſte

CHAP. XXI.

Nous pouvons changer l'agrément ou le déſagrément que nous trouvons dans les choſes

à examiner ſur cette matiere c'eſt, *s'il eſt au pouvoir d'un homme de changer l'agrément ou le déſagrément qui accompagne quelque action particuliere;* & il eſt viſible qu'on peut le faire en pluſieurs rencontres. Les hommes peuvent & doivent corriger leur palais, & ſe faire du goût pour des choſes qui ne lui conviennent point, ou qu'ils ſuppoſent ne lui pas convenir. Le goût de l'ame n'eſt pas moins divers que celui du corps, & l'on peut y faire des changemens tout auſſi-bien qu'à ce dernier. C'eſt une erreur de s'imaginer, que les hommes ne ſauroient changer leurs inclinations juſqu'à trouver du plaiſir dans des actions pour leſquelles ils ont du dégoût & de l'indifférence, s'ils veulent s'y appliquer de tout leur pouvoir. En certains cas un juſte examen de la choſe produira ce changement; & dans la plupart, la pratique, l'application & la coutume feront le même effet. Quoiqu'on ait oui dire que le pain ou le tabac ſont utiles à la ſanté, on peut en négliger l'uſage à cauſe de l'indifférence ou du dégoût qu'on a pour ces deux choſes; mais la raiſon & la réflexion venant à nous les rendre recommandables; on commence à en faire l'épreuve; & l'uſage ou la coutume nous les fait trouver agréables. Il eſt certain qu'il en eſt de même à l'égard de la vertu. Les actions ſont agréables ou déſagréables, conſidérées en elles-mêmes, ou comme des moyens pour arriver à une fin plus excellente & plus deſirable. Qu'un homme mange d'une viande

bien aſſaiſonnée & tout-à-fait à ſon goût, CH. XXI.
ſon ame peut être touchée du plaiſir même qu'il trouve en mangeant, ſans avoir égard à aucune autre fin ; mais la conſidération du plaiſir que donne la ſanté & la force du corps, à quoi cette viande contribue, peut y ajouter un nouveau goût, capable de nous faire avaler une potion fort déſagréable. A ce dernier égard, une action ne devient plus ou moins agréable que par la conſidération de la fin qu'on ſe propoſe, & par la perſuaſion plus ou moins forte où l'on eſt ; que cette action y conduit, ou qu'elle a une liaiſon néceſſaire avec elle. Pour ce qui eſt du plaiſir qui ſe trouve dans l'action même, il s'acquiert ou s'augmente beaucoup plus par l'uſage & par la pratique. En effet l'expérience nous rend ſouvent agréable ce que nous regardions de loin avec averſion, & nous fait aimer par la répétition des mêmes actes, ce qui peut-être nous avoit déplû au premier eſſai. Les habitudes ſont de puiſſants charmes, & attachent un ſi grand plaiſir à ce que nous nous accoutumons de faire, que nous ne ſaurions nous en abſtenir, ou du moins omettre ſans *inquiétude* les actions qu'une pratique habituelle nous a rendues propres & familieres, & par même moyen recommandables. Quoique cela ſoit de la derniere évidence, & que chacun ſoit convaincu par ſa propre expérience, qu'il en peut venir là, c'eſt néanmoins un devoir que les hommes négligent ſi fort dans la conduite qu'ils tiennent par rapport au bonheur,

CH. XXI.

qu'on regardera peut-être comme un paradoxe ſi je dis, que les hommes peuvent faire que des choſes ou des actions leur ſoient plus ou moins agréables, & par-là remédier à cette diſpoſition d'eſprit, à laquelle on peut juſtement attribuer une grande partie de leurs égarements. La mode & les opinions communément reçues ayant une fois établi de fauſſes notions dans le monde, & l'éducation & la coutume ayant formé de mauvaiſes habitudes, on perd enfin l'idée du juſte prix des choſes, & le goût des hommes ſe corrompt entierement. Il faudroit donc prendre la peine de rectifier ce goût & de contracter des habitudes oppoſées qui puſſent changer nos plaiſirs, & nous faire aimer ce qui eſt néceſſaire ou qui peut contribuer à notre félicité. Chacun doit avouer que c'eſt là ce qu'il peut faire; & quand un jour ayant perdu le bonheur, il ſe verra en proie à la miſére, il confeſſera qu'il a eu tort de le négliger, & ſe condamnera lui-même pour cela. Je demande à chacun en particulier s'il ne lui eſt pas ſouvent arrivé de ſe reconnoître coupable à cet égard.

Préférer le Vice à la Vertu, c'eſt viſiblement mal juger.

§. 70. Je ne m'étendrai pas préſentement davantage ſur les *faux jugements* des hommes; ni ſur leur négligence à l'égard de ce qui eſt en leur pouvoir : deux grandes ſources des égarements où ils ſe précipitent malheureuſement eux-mêmes. Cet examen pourroit fournir la matiere d'un volume; & ce n'eſt pas mon affaire d'entrer dans une telle diſcuſſion. Mais

quelque fauſſes que ſoient les notions des hommes, ou quelque honteuſe que ſoit leur négligence à l'égard de ce qui eſt en leur pouvoir ; & de quelque maniere que ces fauſſes notions & cette négligence contribuent à les mettre hors du chemin du bonheur, & à leur faire prendre toutes ces différentes routes où nous les voyons engagés, il eſt pourtant certain que la morale établie ſur ſes véritables fondements ne peut que déterminer à la vertu le choix de quiconque voudra prendre le peine d'examiner ſes propres actions : & celui qui n'eſt pas raiſonnable juſques à ſe faire une affaire de refléchir ſérieuſement ſur un bonheur & un malheur infini, qui peut arriver après cette vie, doit ſe condamner lui-même, comme ne faiſant pas l'uſage qu'il doit de ſon entendement. Les récompenſes & les peines d'une autre vie que Dieu a établies pour donner plus de force à ſes loix, ſont d'une aſſez grande importance pour déterminer notre choix, contre tous les biens, ou tous les maux de cette vie, lors même qu'on ne conſidere le bonheur ou le malheur à venir que comme poſſible ; de quoi perſonne ne peut douter. Quiconque, dis-je, conviendra qu'un bonheur excellent & infini eſt une ſuite poſſible de la bonne vie qu'on aura menée ſur la terre, & un état oppoſé, la récompenſe poſſible d'une conduite déréglée, un tel homme doit néceſſairement avouer qu'il juge très-mal, s'il ne conclut pas de là,

CH. XXI.

CH. XXI. qu'une bonne vie jointe à l'eſpérance d'une éternelle felicité qui peut arriver, eſt préférable à une mauvaiſe vie accompagnée de la crainte d'une miſere affreuſe dans laquelle il eſt fort poſſible que le méchant ſe trouve un jour enveloppé, ou pour le moins, de l'épouventable & incertaine eſpérance d'être annihilé. Tout cela eſt de la derniere évidence, ſuppoſé même que les gens de bien n'euſſent que des maux à eſſuyer dans ce monde, & que les méchants y jouiſſent d'une perpétuelle félicité, ce qui pour l'ordinaire prend un tour ſi oppoſé que les méchants n'ont pas grand ſujet de ſe glorifier de la diſſérence de leur état, par rapport, même aux biens dont ils jouiſſent actuellement; ou plutôt qu'à bien conſiderer toutes choſes, ils ſont, à mon avis, les plus mal-partagés; même dans cette vie. Mais lorſqu'on met en balance un bonheur infini avec une infinie miſere, ſi le pis qui puiſſe arriver à l'homme de bien, ſuppoſé qu'il ſe trompe, eſt le plus grand avantage que le méchant puiſſe obtenir, au cas qu'il vienne à rencontrer juſte, qui eſt l'homme qui peut en courir le haſard, s'il n'a tout-à-fait perdu l'eſprit? Qui pourroit, dis-je, être aſſez fou pour réſoudre en ſoi-même de s'expoſer à un danger poſſible d'être infiniment malheureux, en ſorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient à échapper à ce danger? L'homme de bien, au contraire, haſarde le

néant contre un bonheur infini dont il doit jouir au cas que le ſuccès ſuive ſon attente. Si ſon eſpérance ſe trouve bien fondée, il eſt éternellement heureux : & s'il ſe trompe, il n'eſt pas malheureux, il ne ſent rien. D'un autre côté, ſi le méchant a raiſon, il n'eſt pas heureux, & s'il ſe trompe, il eſt infiniment miſérable. N'eſt-ce pas un des plus viſibles déréglements d'eſprit où les hommes puiſſent tomber, que de ne pas voir du premier coup d'œil quel parti doit être préféré dans cette rencontre ? J'ai évité de rien dire de la certitude ou de la probabilité d'un état à venir ; parce que je n'ai d'autre deſſein en cet endroit que de montrer le faux jugement dont chacun doit ſe reconnoître coupable ſelon ſes propres principes, quels qu'ils puiſſent être, lorſque pour quelque conſidération que ce ſoit il s'abandonne aux courtes voluptés d'une vie déreglée ; dans le temps qu'il ſait d'une maniere à n'en pouvoir douter, qu'une vie après celle-ci eſt, tout au moins, une choſe poſſible. CH. XXI.

§. 71. Pour conclure cette diſcuſſion ſur la liberté de l'homme, je ne puis m'empêcher de dire, que la premiere fois que ce Livre vit le jour, je commençai à craindre qu'il n'y eût quelque mépriſe dans ce chapitre tel qu'il étoit alors. Un de mes amis eut la même penſée après la publication de l'ouvrage, quoiqu'il ne pût m'indiquer préciſément ce qui lui étoit ſuſpect. C'eſt ce qui m'o-

CH. XXI.

bligea à revoir ce chapitre avec plus d'exactitude ; & ayant jeté par haſard les yeux ſur une mépriſe preſqu'imperceptible que j'avois faite en mettant un mot pour un autre, ce qui ne ſembloit être d'aucune conſéquence, cette découverte me donna les nouvelles ouvertures que je ſoumets préſentement au jugement des ſavants, & dont voici l'abrégé. La *liberté* eſt une puiſſance d'agir ou de ne pas agir, ſelon que notre eſprit ſe détermine à l'un ou à l'autre. Le pouvoir de diriger les *facultés opératives*, au mouvement ou au repos, dans les cas particuliers ; c'eſt ce que nous appelons la *volonté*. Ce qui dans le cours de nos actions volontaires détermine la *volonté* à quelque changement d'opération, eſt quelque *inquiétude* préſente, qui conſiſte dans le *deſir* ou qui du moins en eſt toujours accompagnée. Le *deſir* eſt toujours excité par le mal en vue de le fuir : parce qu'une totale exemption de douleur fait toujours une partie néceſſaire de notre félicité. Mais chaque *bien*, ni même chaque *bien plus excellent* n'émeut pas conſtamment le deſir, parce qu'il peut ne pas faire, ou n'être pas conſideré comme faiſant une partie néceſſaire de notre bonheur ; car tout ce que nous deſirons c'eſt uniquement d'être heureux. Mais quoique ce deſir général d'être heureux agiſſe conſtamment & invariablement dans l'homme, nous pouvons ſuſpendre la ſatisfaction de chaque deſir particulier, & em-

pêcher qu'il ne détermine la volonté à faire quoique ce ſoit qui tende à cette ſatisfaction, juſqu'à ce que nous ayons examiné mûrement, ſi le bien particulier qui ſe montre à nous & que nous deſirons dans ce temps-là fait partie de notre bonheur réel, ou bien s'il y eſt contraire, ou non. Le réſultat de notre jugement en conſéquence de cet examen, c'eſt ce qui, pour ainſi dire, détermine en dernier reſſort l'homme, qui ne ſauroit être *libre* ſi ſa volonté étoit déterminée par autre choſe que par ſon propre *deſir* guidé par ſon propre jugement. CHAP. XXI.

Je ſai que certaines gens font conſiſter la liberté dans une certaine indifférence de l'homme, antécédente à la détermination de ſa *volonté*. Je ſouhaiterois que ceux qui font tant de fond ſur cette *indifférence antécédente*, comme ils parlent, nous euſſent dit nettement ſi cette indifférence qu'ils ſuppoſent, précéde la connoiſſance & le jugement de l'entendement, auſſi bien que la détermination de la volonté : car il eſt bien mal-aiſé de la placer entre ces deux termes, je veux dire immédiatement après le jugement de l'entendement & avant la détermination de la volonté, parce que la détermination de la volonté ſuit immédiatement le jugement de l'entendement : & d'ailleurs, placer la liberté dans une indifférence qui précéde la penſée & le jugement de l'entendement, c'eſt ce me ſemble, faire conſiſter la liberté dans un état

CH. XXI.

de ténébres où l'on ne peut ni voir ni dire ce que c'eſt : c'eſt du moins la placer dans un ſujet incapable de liberté, nul agent n'étant jugé capable de liberté qu'en conſéquence de la penſée & du jugement qu'on reconnoît en lui. Comme je ne ſuis pas délicat en fait d'expreſſions, je conſens à dire avec ceux qui aiment à parler ainſi, que la liberté conſiſte dans l'indifférence; mais dans une indifférence qui reſte après le jugement de l'entendement, & même après la détermination de la volonté : ce qui n'eſt pas une indifférence de l'homme; (car après que l'homme a une fois jugé ce qu'il eſt meilleur de faire ou de ne pas faire, il n'eſt plus indifférent); mais une indifférence des puiſſances actives ou opératives de l'homme, leſquelles démeurant tout autant capables d'agir ou de ne pas agir, après qu'avant la détermination de la volonté, ſont dans un état qu'on peut appeler indifférence, ſi l'on veut : & auſſi loin que cette indifférence s'étend, juſques-là l'homme eſt libre, & non au-delà. Par exemple, j'ai la puiſſance de mouvoir ma main, ou de la laiſſer en repos : cette faculté opérative eſt indifférente au mouvement & au repos de ma main; je ſuis libre à cet égard. Ma volonté vient-elle à déterminer cette puiſſance opérative au repos, je ſuis encore libre, parce que l'indifférence de cette puiſſance opérative qui eſt en moi d'agir ou de ne pas agir reſte encore; la puiſſance de mouvoir ma main

n'étant nullement diminuée par la détermination de ma volonté qui à préſent ordonne le repos. L'indifférence de cette puiſſance à agir ou à ne pas agir, eſt toute telle qu'elle étoit auparavant, comme il paroîtra ſi la volonté veut en faire l'épreuve en ordonnant le contraire. Mais ſi pendant le temps que ma main eſt en repos, elle vient à être ſaiſie d'une ſoudaine paraliſie, l'indifférence de cette puiſſance opérative eſt détruite, & ma liberté avec elle; je n'ai plus de liberté à cet égard, mais je ſuis dans la néceſſité de laiſſer ma main en repos. D'un autre côté ſi ma main eſt miſe en mouvement par une convulſion, l'indifférence de cette faculté opérative s'évanouit; & en ce cas-là ma liberté eſt détruite, parce que je ſuis dans la néceſſité de laiſſer mouvoir ma main. J'ai ajoûté ceci pour faire voir dans quelle ſorte d'indifférence il me paroît que la liberté conſiſte préciſément, & qu'elle ne peut conſiſter dans aucune autre, réelle ou imaginaire. CH. XXI.

§. 72. Il eſt d'une ſi grande importance d'avoir de véritables notions ſur la nature & l'étendue de la *liberté*, que j'eſpere qu'on me pardonnera cette diſgreſſion où m'a engagé le deſir d'éclaircir une matiere ſi abſtruſe. Les idées de *volonté*, de *volition*, de *liberté* & de *néceſſité* ſe préſentoient naturellement dans ce chapitre de la *puiſſance*. J'expoſai mes penſées ſur toutes ces choſes dans la premiere édition de cet ouvrage, ſuivant les lumieres

CH. XXI. que j'avois alors ; mais en qualité d'amateur ſincere de la vérité qui n'adore nullement ſes propres conceptions, j'avoue que j'ai fait quelque changement dans mon opinion, croyant y être ſuffiſamment autoriſé par des raiſons que j'ai découvertes depuis la premiere publication de ce livre. Dans ce que j'écrivis d'abord, je ſuivis avec une entiere indifférence la vérité, où je croyois qu'elle me conduiſoit. Mais comme je ne ſuis pas aſſez vain pour prétendre à l'infaillibilité, ni ſi entêté d'un faux honneur pour que je veuille cacher mes fautes de peur de ternir ma réputation, je n'ai pas eu honte de publier, dans le même deſſein de ſuivre ſincérement la vérité, ce qu'une recherche plus exacte m'a fait connoître. Il pourra bien arriver, que certaines gens croiront mes premieres penſées plus juſtes; que d'autres, comme j'en ai déja trouvé, approuveront les dernieres; & que quelques-uns ne trouveront ni les unes ni les autres à leur gré. Je ne ſerai nullement ſurpris d'une telle diverſité de ſentiments; parce que c'eſt une choſe aſſez rare parmi les hommes que de raiſonner ſans aucune prévention ſur des points controverſés; & que d'ailleurs il n'eſt pas fort aiſé de faire des déductions exactes dans des ſujets abſtraits, & ſur-tout lorſqu'elles ſont de quelque étendue. C'eſt pourquoi je me croirai fort redevable à quiconque voudra prendre la peine d'éclaircir ſincérement les difficultés qui peu-

vent reſter dans cette matiere de la liberté, ſoit en raiſonnant ſur les fondements que je viens de poſer, ou ſur quelqu'autre que ce ſoit. Du reſte, avant que de finir ce chapitre, je crois que, pour avoir des idées plus diſtinctes de la *puiſſance*, il ne ſera ni hors de propos ni inutile de prendre une plus exacte connoiſſance de ce qu'on nomme *action*. J'ai deja dit * au commencement de ce chapitre, qu'il n'y a que deux ſortes d'*actions* dont nous ayons d'idée, ſavoir, le mouvement & la penſée. Or quoiqu'on donne à ces deux choſes le nom d'*action*, & qu'on les conſidere comme telles, on trouvera pourtant, à les conſiderer de près, que cette qualité ne leur convient pas toujours parfaitement. Et, ſi je ne me trompe, il y a des exemples de ces deux eſpeces de choſes, qu'on reconnoîtra, après les avoir examinées exactement, pour des *paſſions* plutôt que pour des *actions*, & par conſéquent, pour de ſimples effets de puiſſances paſſives dans des ſujets qui pourtant paſſent à leur occaſion pour véritables agents. Car dans ces exemples, la ſubſtance en qui ſe trouve le mouvement ou la penſée, reçoit purement de dehors l'impreſſion par où l'action lui eſt communiquée; & ainſi, elle n'agit que par la ſeule capacité qu'elle a de recevoir une telle impreſſion de la part de quelqu'agent extérieur; deſorte qu'en ce cas-là, la *puiſſance* n'eſt pas proprement dans le ſujet une puiſſance active, mais une pure

CH. XXI.

* §. 4.

CHAP. XXI.

capacité paſſive. Quelquefois, la ſubſtance ou l'agent ſe met en action par ſa propre puiſſance, & c'eſt là proprement une *puiſſance active.* On appelle *action*, toute modification qui ſe trouve dans une ſubſtance; par laquelle modification cette ſubſtance produit quelque effet, par exemple, qu'une ſubſtance ſolide agiſſe par le moyen du mouvement ſur les idées ſenſibles de quelqu'autre ſubſtance, ou y cauſe quelque altération, nous donnons à cette modification du mouvement le nom d'*action.* Cependant, à bien conſiderer la choſe, ce mouvement n'eſt dans cette ſubſtance ſolide qu'une ſimple paſſion, ſi elle le reçoit uniquement de quelque agent extérieur. Et par conſéquent, la *puiſſance active* de mouvoir ne ſe trouve dans aucune ſubſtance, qui étant en repos ne ſauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelqu'autre ſubſtance. De même, à l'égard de la *penſée*, la puiſſance de recevoir des idées ou des penſées par l'opération de quelque ſubſtance extérieure, s'appelle *puiſſance* de penſer; mais ce n'eſt dans le fond qu'une *puiſſance paſſive*, ou une ſimple capacité. Mais le pouvoir que nous avons de rappeler, quand nous voulons, des idées abſentes, & de comparer enſemble celles que nous jugeons à propos, eſt véritablement un *pouvoir actif.* Cette réflexion peut nous empêcher de tomber, à l'égard de ce qu'on nomme *puiſſance & action*, dans des erreurs où la grammaire & le tour

ordinaire des langues peuvent nous engager facilement ; parce que ce qui eſt ſignifié par les verbes que les grammairiens nomment *actifs*, ne ſignifie pas toujours l'*action*. Par exemple, ces propoſitions : *Je vois la lune*, ou *une étoile*, *je ſens la chaleur du ſoleil*, quoiqu'exprimées par un verbe actif, ne ſignifient en moi aucune action par où j'opére ſur ces ſubſtances, mais ſeulement la reception des idées de lumiere, de rondeur & de chaleur, en quoi je ne ſuis point actif ; mais purement paſſif ; deſorte que, poſé l'état où ſont mes yeux ou mon corps, je ne ſaurois éviter de recevoir ces idées. Mais lorſque je tourne mes yeux d'un autre côté, ou que j'éloigne mon corps des rayons du ſoleil, je ſuis proprement actif, parce que par mon propre choix, & par une puiſſance que j'ai en moi-même, je me donne ce mouvement-là ; & une telle action eſt la production d'une *puiſſance active*. Ch. XXI.

§. 37. Juſqu'ici j'ai expoſé comme dans un petit tableau nos idées originales d'où toutes les autres viennent, & dont elles ſont compoſées. Deſorte que, ſi l'on vouloit examiner ces dernieres en philoſophe, & voir quelles en ſont les cauſes & la matiere, je crois qu'on pourroit les réduire à ce petit nombre d'*idées primitives & originales*, ſavoir :

L'*étendue*,
La *ſolidité*.
La *mobilité* ou la puiſſance d'être mû ;

CHAP. XXI.

Idées que nous recevons du corps par le moyen des ſens :

La *perceptivité*, ou la puiſſance d'appercevoir ou de penſer ;

La *motivité*, ou la puiſſance de mouvoir. (Qu'on me permette [1] de me ſervir de ces deux mots nouveaux, de peur qu'on ne prit mal ma penſée ſi j'employois les termes uſités qui ſont, équivoques dans cette rencontre.)

Ces deux dernieres idées nous viennent dans l'eſprit par voie de *réflexion*. Si nous leur joignons

L'*exiſtence*,
La *durée*,
& le *nombre*,

qui nous viennent par les deux voies de ſenſation & de réflexion, nous aurons peut-être toutes les idées originales d'où dépendent toutes les autres. Car par ces idées-là, nous pourrions expliquer, ſi je ne me trompe, la nature des couleurs, des ſons, des goûts, des odeurs & de

---

[1] Si M. *Locke* s'excuſe à ſes lecteurs de ce qu'il employe ces deux mots, je dois le faire à plus forte raiſon, parce que la langue Françoiſe permet beaucoup moins que l'Angloiſe qu'on fabrique de nouveaux termes. Mais dans un ouvrage de pur raiſonnement, comme celui-ci, rempli de diſquiſitions ſi fines & ſi abſtraites, l'on ne peut éviter de faire des mots, pour pouvoir exprimer de nouvelles idées. Nos plus grands puriſtes conviendront ſans doute que dans un tel cas c'eſt une liberté qu'on doit prendre, ſans crainte de choquer leur délicateſſe.

toutes les autres idées que nous avons, ſi nos facultés étoient aſſez ſubtiles pour appercevoir les différentes modifications d'étendue, & les divers mouvements des petits corps qui produiſent en nous toutes ces différentes ſenſations. Mais comme je me propoſe dans cet ouvrage d'examiner qu'elle eſt la connoiſſance que l'eſprit humain a des choſes, par le moyen des idées qu'il en reçoit ſelon que Dieu l'en a rendu capable, & comment il vient à acquerir cette connoiſſance, plutôt que de rechercher les cauſes de ces idées & la maniere dont elles ſont produites; je ne m'engagerai point à conſidérer en phyſicien la forme particuliere des corps, & la configuration des parties, par où ils ont le pouvoir de produire en nous les idées de leurs qualités ſenſibles. Il ſuffit, pour mon deſſein, que j'obſerve, par exemple, que l'*or* ou le *ſafran* ont la puiſſance de produire en nous l'idée du *jaune*, & la *neige* ou le *lait* celle du *blanc*, idée que nous pouvons avoir ſeulement par le moyen de la vue, ſans que je m'amuſe à examiner la contexture des parties de ces corps, non plus que les figures particulieres ou les mouvements des particules qui ſont réfléchies de leur ſurface pour cauſer en nous ces ſenſations particulieres; quoiqu'au fond, ſi non contents de conſidérer purement & ſimplement les idées que nous trouvons en nous-mêmes, nous voulons en rechercher les cauſes, nous ne puiſſions concevoir qu'il y ait dans les objets ſenſibles

CHAP. XXI.

CH. XXII. Ils ſont formés par l'Eſprit.

§. 3. L'expérience nous montre évidemment, que l'eſprit eſt purement paſſif à l'égard de ſes idées ſimples, & qu'il les reçoit toutes de l'exiſtence & des opérations des choſes, ſelon que la ſenſation ou la réflexion les lui préſente, ſans qu'il ſoit capable d'en former aucune de lui-même. Mais ſi nous examinons avec attention les idées que j'appelle *modes mixtes* & dont nous parlons préſentement, nous trouverons qu'elles ont une autre origine. En effet, l'eſprit agit ſouvent par lui-même en faiſant ces différentes combinaiſons ; car ayant une fois reçu des idées ſimples, il peut les joindre & combiner en diverſes manieres, & faire par-là différentes idées complexes, ſans conſidérer ſi elles exiſtent ainſi réunies dans la nature. Et de-là vient, à mon avis, qu'on donne à ces ſortes d'idées le nom de *notion* ; comme ſi leur origine & leur continuelle exiſtence étoient plutôt fondées ſur les penſées des hommes que ſur la nature même des choſes, & qu'il ſuffit, pour former ces idées-là, que l'eſprit joignît enſemble leurs différentes parties, & qu'elles ſubſiſtaſſent ainſi réunies dans l'entendement, ſans examiner ſi elles avoient, hors de-là, aucune exiſtence réelle. Je ne nie pourtant pas, que pluſieurs de ces idées ne puiſſent être déduites de l'obſervation & de l'exiſtence de pluſieurs idées ſimples, combinées de la même maniere qu'elles ſont réunies dans l'entendement. Car celui qui le premier forma l'idée de l'*hypocriſie*, peut l'a-

CH. XXII.

voir reçue d'abord de la réflexion qu'il fit ſur quelque perſonne qui faiſoit parade de bonnes qualités qu'il n'avoit pas ; ou avoir formé cette idée dans ſon eſprit ſans avoir eu un tel modele devant ſes yeux. En effet, il eſt évident, que lorſque les hommes commencerent à diſcourir entr'eux, & à entrer en ſociété, pluſieurs de ces idées complexes qui étoient des ſuites des reglements établis parmi eux, ont été néceſſairement dans l'eſprit des hommes, avant que d'exiſter nulle autre part, & que les idées attachées à ces mots ont été formées (1) avant que les combinaiſons que ces mots & ces idées repréſentoient, euſſent exiſté.

On les acquiert quelquefois par l'explication des termes qui ſervent à les exprimer.

§. 3. A la vérité, préſentement que les langues ſont formées & qu'elles abondent en termes qui expriment ces combinaiſons, *c'eſt par l'explication des termes mêmes qui ſervent à les exprimer, qu'on acquiert ordinairement ces idées complexes* ; car comme elles ſont compoſées d'un certain nombre d'idées ſimples combinées enſemble, elles peuvent, par le moyen des mots qui expriment ces idées ſimples, être préſentées à l'eſprit de celui qui entend ces mots,

[1] Suppoſé, par exemple, que le premier homme ait fait une loi contre le crime qui conſiſter à tuer ſon pere ou ſa mere, en le déſignant par le terme de *parricide*, avant qu'un tel crime eût été commis, il eſt viſible que l'idée complexe que le mot de *parricide* ſignifie, n'exiſta d'abord que dans l'eſprit du légiſlateur & de ceux à qui cette loi fut notifiée.

quoique l'exiſtence réelle des choſes n'eût jamais fait naître dans ſon eſprit une telle combinaiſon d'idées ſimples. Ainſi un homme peut venir à ſe repréſenter l'idée de ce qu'on nomme *meurtre* ou *ſacrilége*, ſi on lui fait une énumération des idées ſimples que ces deux mots ſignifient, ſans qu'il ait jamais vû commettre ni l'un ni l'autre de ces crimes. CH. XXII.

§. 4. Chaque mode mixte étant compoſé de pluſieurs idées ſimples, diſtinctes les unes des autres, il ſemble raiſonnable de rechercher *d'où c'eſt qu'il tire ſon unité*, & comment une telle multitude particuliere d'idées vient à faire une ſeule idée, puiſque cette combinaiſon n'exiſte pas toujours réellement dans la nature des choſes. Il eſt évident, que l'unité de ces modes vient d'un acte de l'eſprit qui combine enſemble ces différentes idées ſimples, & les conſidére comme une ſeule idée complexe qui renferme toutes ces diverſes parties : & ce qui eſt la marque de cette union, ou qu'on regarde en général comme ce qui la détermine exactement, c'eſt le nom qu'on donne à cette combinaiſon d'idées. Car, c'eſt ſur les noms que les hommes reglent ordinairement le compte qu'ils font d'autant d'eſpeces diſtinctes de modes mixtes ; & il arrive rarement qu'ils reçoivent ou conſiderent aucun nombre d'idées ſimples comme faiſant une idée complexe, excepté les collections qui ſont déſignées par certains noms. Ainſi quoique le crime de celui qui tue un vieillard, ſoit, de ſa

Les noms attachent les parties des Modes mixtes à une ſeule idée.

CH. XXII. nature, auſſi propre à former une idée complexe, que le crime de celui qui tue ſon pere; cependant parce qu'il n'y a point de nom qui ſignifie préciſément le premier, comme il y a le mot de *parricide* pour déſigner le dernier, on ne regarde pas le premier comme une particuliere idée complexe, ou comme une eſpece d'action diſtincte de celle par laquelle on tue un jeune-homme, ou quelqu'autre homme que ce ſoit.

Pourquoi les hommes ſont des Modes Mixtes.

§. 5. Si nous pouſſons un peu plus loin nos recherches pour voir ce qui détermine les hommes à convertir diverſes combinaiſons d'idées ſimples en autant de modes diſtincts, pendant qu'ils en négligent d'autres, qui, à conſiderer la nature même des choſes, ſont auſſi propres à être combinées & à former des idées diſtinctes, nous en trouvons la raiſon dans le but même du langage. Car les hommes l'ayant inſtitué pour ſe faire connoître ou ſe communiquer leurs penſées les uns aux autres, auſſi promptement qu'ils peuvent, ils font d'ordinaire de ces ſortes de collections d'idées qu'ils convertiſſent en modes complexes auxquels ils donnent certains noms, ſelon qu'ils en ont beſoin par rapport à leur maniere de vivre & à leur converſation ordinaire. Pour les autres idées qu'ils ont rarement occaſion de faire entrer dans leurs diſcours, ils les laiſſent détachées, & ſans noms qui les puiſſent lier enſemble, aimant mieux, lorſqu'ils en ont beſoin, compter l'une aprés l'autre toutes les idées qui les

compoſent

CHAP. XXII.

compoſent, que de ſe charger la mémoire d'idées complexes & de leurs noms, dont ils n'auront que rarement, & peut-être jamais aucune occaſion de ſe ſervir.

Comment dans une Langue, il y a des mots qu'on ne peut exprimer dans une autre par des mots qui leur répondent.

§. 6. Il paroît de-là comment il arrive, *Qu'il y a dans chaque langue des termes particuliers qu'on ne peut rendre mot pour mot dans une autre.* Car les coutumes, les mœurs, & les uſages d'une nation faiſant tout autant de combinaiſons d'idées, qui ſont familieres & néceſſaires à un peuple, & qu'un autre peuple n'a jamais eu occaſion de former, ni peut-être même de connoître en aucune maniere, les peuples qui font uſage de ces ſortes de combinaiſons y attachent communément des noms, pour éviter de longues périphraſes dans des choſes dont ils parlent tous les jours; & dès là ces combinaiſons deviennent dans leur eſprit tout autant d'*idées complexes*, entierement diſtinctes. Ainſi * l'*oſtraciſme* parmi les Grecs, & la † *proſcription* parmi les Romains, étoient des mots que les autres langues ne pouvoient exprimer par d'autres termes qui y répondiſſent exactement, parce que ces mots ſignifient parmi les Grecs & les Romains des idées complexes qui ne ſe rencontroient pas dans l'eſprit des autres peuples. Par-tout où de telles coutumes n'étoient point en uſage, on n'y avoit aucune notion de ces ſortes d'actions & l'on ne s'y ſervoit point de ſemblables combinaiſons d'idées jointes, &, pour ainſi dire, liées enſemble par des termes particuliers; & par conſéquent, dans tous ces

* Οστρακισμός.

† Proſcriptio.

CH. XXII.

pays il n'y avoit point de noms pour les exprimer.

Pourquoi les Langues changent.

§. 7. Par-là nous pouvons voir auſſi la raiſon *pourquoi les langues ſont ſujettes à de continuels changements*, pourquoi elles adoptent des mots nouveaux & en abandonnent d'autres qui ont été en uſage depuis long-temps. C'eſt que le changement qui arrive dans les coutumes & dans les opinions, introduiſant en même-temps de nouvelles combinaiſons d'idées dont on eſt ſouvent obligé de s'entretenir en ſoi-même & avec les autres hommes, on leur donne des noms pour éviter de longues périphraſes ; ce qui fait qu'elles deviennent de nouvelles eſpeces de modes complexes. Pour être convaincu, combien d'idées différentes ſont compriſes par ce moyen dans un ſeul mot, & combien on épargne par-là de temps, il ne faut que prendre la peine de faire une énumération de toutes les idées qu'emportent ces deux termes de Palais, *Surſéance* ou *Appel*, & d'employer à la place de l'un de ces mots une périphraſe pour en faire comprendre le ſens à un autre.

Où exiſtent les Modes Mixtes. * Liv. III.

§. 8. Quoique je doive avoir occaſion d'examiner cela plus au long, quand je viendrai à traiter des * *mots* & de leur uſage, je ne pouvois pourtant pas éviter de faire quelque réfléxion en paſſant ſur les noms des modes mixtes, qui étant des combinaiſons d'idées ſimples purement *tranſitoires*, qui n'exiſtent que peu de temps, & cela ſimplement dans l'eſprit des hom-

CH. XXII.

mes, ou même leur exiſtence ne s'étend point au-delà du temps qu'elles ſont l'objet actuel de la penſée, *n'ont par conſéquent l'apparence d'une exiſtence conſtante & durable, nulle autre part que dans les mots dont on ſe ſert pour les exprimer*, leſquels par cela même ſont fort ſujets à être pris pour les *idées* mêmes qu'ils ſignifient. En effet, ſi nous examinons où exiſte l'idée d'un *triomphe* ou d'une *apothéoſe*, il eſt évident qu'aucune de ces idées ne ſauroit exiſter nulle part tout à la fois dans les choſes mêmes, parce que ce ſont des actions qui demandent du temps pour être exécutées, & qui ne pourroient jamais exiſter toutes enſemble. Pour ce qui eſt de l'eſprit des hommes, où l'on ſuppoſe que ſe trouvent les idées de ces actions, elles y ont auſſi une exiſtence fort incertaine; c'eſt pourquoi nous ſommes portés à l'attacher à des noms qui les excitent en nous.

Comment nous acquerons les idées des Modes Mixtes.

§. 9. Au reſte, c'eſt *par trois moyens que nous acquérons ces idées complexes de modes mixtes.* I. Par l'expérience & l'obſervation des choſes mêmes: ainſi, en voyant deux hommes *lutter*, ou faire des armes, nous acquerons l'idée de ces deux ſortes d'exercices. II. Par l'*invention*, ou l'aſſemblage volontaire de différentes idées ſimples que nous joignons enſemble dans notre eſprit: ainſi celui qui le premier inventa *l'Imprimerie* ou la *Gravure*, en avoit l'idée dans l'eſprit, avant qu'aucun de ces arts eût jamais exiſté. III. Le

Ch.XXII. troiſieme moyen par où nous acquérons plus ordiniarement des idées de modes mixtes, c'eſt par l'explication qu'on nous donne des termes qui expriment les actions que nous n'avons jamais vues, ou des notions que nous ne ſaurions voir, en nous préſentant une à une toutes les idées dont ces actions doivent être compoſées, & les peignant, pour ainſi dire, à notre imagination. Car, après avoir reçu des idées ſimples dans l'eſprit par voie de ſenſation & de réflexion, & avoir appris par l'uſage les noms qu'on leur donne, nous pouvons, par le moyen de ces noms, repréſenter à une autre perſonne l'idée complexe que nous voulons lui faire concevoir pourvu qu'elle ne renferme aucune idée ſimple qui ne lui ſoit connue; & qu'il n'exprime pas le même nom que nous. Car toutes nos idées complexes peuvent être réduites aux idées ſimples dont elles ſont originairement compoſées, quoique peut-être leurs parties immédiates ſoient auſſi des idées complexes. Ainſi, le mode mixte exprimé par le mot de *menſonge*, comprend ces idées ſimples: 1. des ſons articulés: 2. certaines idées dans l'eſprit de celui qui parle: 3. des mots qui ſont les ſignes de ces idées: 4. l'union de ces ſignes joints enſemble par affirmation ou par négation, autrement que les idées qu'ils ſignifient ne le ſont dans l'eſprit de celui qui parle. Je ne crois pas qu'il ſoit néceſſaire de pouſſer plus loin l'analyſe de cette idée complexe que

nous appelons *menſonge*. Ce que je viens de dire ſuffit, pour faire voir qu'elle eſt compoſée d'idées ſimples; & il ne pourroit être que fort ennuyeux à mon lecteur ſi j'allois lui faire un plus grand détail de chaque idée ſimple qui fait partie de cette idée complexe, ce qu'il peut aiſément déduire par lui-même de ce qui a été dit ci-deſſus. Nous pouvons faire la même choſe à l'égard de toutes nos idées complexes, ſans exception; car quelque complexes qu'elles ſoient, elles peuvent enfin être réduites à des idées ſimples, uniques matériaux des connoiſſances ou des penſées que nous avons, ou que nous pouvons avoir. Et il ne faut pas appréhender, que par-là notre eſprit ſe trouve réduit à un trop petit nombre d'idées, ſi l'on conſidere quel fonds inépuiſable de modes ſimples nous eſt fourni par le nombre & la figure ſeulement. Il eſt aiſé d'imaginer après cela que les modes mixtes qui contiennent diverſes combinaiſons de différentes idées ſimples & de leurs modes dont le nombre eſt infini, ſont bien éloignés d'être en petit nombre & renfermés dans des bornes fort étroites. Nous verrons même, avant que de finir cet ouvrage, que perſonne n'a ſujet de craindre de n'avoir pas un champ aſſez vaſte pour donner eſſor à ſes penſées; quoiqu'à mon avis elles ſe réduiſent toutes aux idées ſimples que nous recevons de la *ſenſation* ou de la *réflexion*, & de leurs différentes combinaiſons. CH. XXIII.

§. 10. Une choſe qui mérite d'être examinée, c'eſt ; *leſquelles de toutes nos idées ſimples ont été le plus modifiées, & ont ſervi à compoſer le plus de* modes mixtes, *qu'on ait déſigné par des noms particuliers.* Ce ſont les trois ſuivantes, la *penſée*, le *mouvement*, deux idées auxquelles ſe réduiſent toutes les actions, & la *puiſſance*, d'où l'on conçoit que ces actions découlent. Ces idées ſimples de penſée, de mouvement, & de puiſſance ont, dis-je, reçu plus de modifications qu'aucune autre ; & c'eſt de leurs modifications qu'on a formé plus de modes complexes, déſignés par des noms particuliers. Car comme la grande affaire du genre humain conſiſte dans l'action, & que c'eſt à l'action que ſe rapporte tout ce qui fait le ſujet des loix, il ne faut pas s'étonner qu'on ait pris connoiſſance des différents modes de penſer & de mouvoir, qu'on ait obſervé les idées, qu'on les ait comme enregiſtrées dans la mémoire, & qu'on leur ait donné des noms ; ſans quoi les loix n'auroient pu être faites, ni le vice ou le dérégiement reprimé. Il n'auroit gueres pu y avoir non plus de commerce avec les hommes, ſans le ſecours de telles idées complexes, exprimées par certains noms particuliers ; c'eſt pourquoi ils ont établi des noms, & ſuppoſé dans leur eſprit des idées fixes de modes de diverſes actions, diſtingués par leurs cauſes, moyens, objets, fins inſtruments, temps, lieu, & autres circonſtances,

Les idées qui ont été le plus modifiées, ſont celles du Mouvement, de la Penſée & de la Puiſſance.

comme auſſi des idées de leurs différentes *puiſſances* qui ſe rapportent à ces actions ; telle eſt la *hardieſſe* qui eſt la puiſſance de faire ou de dire ce qu'on veut, devant d'autres perſonnes, ſans craindre ou ſe déconcerter le moins du monde : Puiſſance qui par rapport à cette derniere partie qui regarde le diſcours, avoit un nom particulier * parmi les Grecs. Or cette puiſſance ou *aptitude* qui ſe trouve dans un homme de faire une choſe, conſtitue l'idée que nous nommons *habitude*, lorſqu'on a acquis cette puiſſance en faiſant ſouvent la même choſe ; & quand on peut la réduire en acte, à chaque occaſion qui s'en préſente, nous l'appelons *diſpoſition ;* ainſi la *tendreſſe* eſt une diſpoſition à l'*amitié* ou à l'*amour*.

Ch. XXII.

* Παρρησία.

Qu'on examine enfin tels modes d'action qu'on voudra, comme la *contemplation* & l'*aſſentiment* qui ſont des actions de l'eſprit, le *marcher* & le *parler* qui ſont des actions du corps, la *vengeance* & le *meurtre* qui ſont des actions du corps & de l'eſprit ; & l'on trouvera que ce ne ſont autre choſe que des collections d'idées ſimples, qui, jointes enſemble, conſtituent les *idées complexes* qu'on a déſignées par ces noms-là.

§. 11. Comme la *puiſſance* eſt la ſource d'où procédent toutes les actions, on donne le nom de *cauſe* aux ſubſtances où ces *puiſſances* réſident, lorſqu'elles réduiſent leur puiſſance en acte, & on nomme *effets* les ſubſtances produites par ce

Pluſieurs mots qui ſemblent exprimer quelqu'action ne ſignifient que l'Effet.

CH. XXII.

moyen, ou plutôt les idées ſimples qui, par l'exercice de telle ou telle puiſſance, ſont introduites dans un ſujet. Ainſi, l'*efficace* par laquelle une nouvelle ſubſtance ou idée eſt produite, s'appelle *action* dans le ſujet qui exerce ce pouvoir, & on la nomme *paſſion* dans le ſujet ou quelqu'idée ſimple eſt altérée ou produite. Mais quelque diverſe que ſoit cette efficace; & quoique les effets qu'elle produit, ſoient preſqu'infinis, je crois pourqu'il nous eſt aiſé de reconnoître que dans les agents intellectuels ce n'eſt autre choſe que différents modes de penſer & de vouloir, & dans les agents corporels, que diverſes modifications du mouvement. Nous ne pouvons, dis-je, concevoir, à mon avis, que ce ſoit autre choſe que cela; car s'il y a quelqu'autre eſpece d'action, outre celles-là, qui produiſe quelques effets, j'avoue ingénûment que je n'en ai ni notion ni idée quelconque, que c'eſt une choſe tout-à-fait éloignée de mes conceptions, de mes penſées, de ma connoiſſance, & qui m'eſt auſſi inconnue que la notion de cinq autres ſens différents des nôtres, ou que les idées des couleurs ſont inconnues à un aveugle. Du-reſte, *pluſieurs mots qui ſemblent exprimer quelqu'action, ne ſignifient rien de l'action* ou de la maniere d'opérer, mais ſimplement l'*effet* avec quelques circonſtances du ſujet qui reçoit l'action, ou bien *la cauſe opérante*. Ainſi, par exemple, la *Création* & l'*annihilation* ne renferment

aucune idée de l'action, ou de la maniere par où ces deux choſes ſont produites, mais ſimplement de la cauſe, & de la choſe même qui eſt produite. Et lorſqu'un payſan dit que le froid glace l'eau, quoique le terme de *glacer* ſemble emporter quelqu'action, il ne ſignifie pourtant autre choſe que l'*effet*; ſavoir que l'eau qui étoit auparavant fluide, eſt devenue dure & conſiſtante, ſans que ce mot emporte dans ſa bouche aucune idée de l'action par laquelle cela ſe fait. CH. XXII.

§. 12. Je ne crois pas, au-reſte, qu'il ſoit néceſſaire de remarquer ici, que quoique la puiſſance & l'action conſtituent la plus grande partie des modes mixtes qu'on a déſignés par des noms particuliers, & qui ſont le plus ſouvent dans l'eſprit & dans la bouche des hommes, il ne faut pourtant pas exclure les autres idées ſimples, avec leurs différentes combinaiſons. Il eſt, je penſe, encore moins néceſſaire de faire une énumération de tous les modes mixtes qui ont été fixés & déterminés par des noms particuliers : ce ſeroit vouloir faire un dictionnaire de la plus grande partie des mots qu'on emploie dans la théologie, dans la morale, dans la juriſprudence, dans la politique & dans diverſes autres ſciences. Tout ce qui fait à mon préſent deſſein, c'eſt de montrer quelle eſpece d'idées ſont celles que je nomme *modes mixtes*, comment l'eſprit vient à les acquérir, & que ce ſont Modes Mixtes compoſés d'autres idées.

CH. XXII. des combinaiſons d'idées ſimples qu'on acquiert par la ſenſation & par la réflexion : c'eſt-là, à mon avis, ce que j'ai déjà fait.

CHAPITRE XXIII.

De nos idées Complexes des ſubſtances.

CH. XXIII. Idées des ſubſtances comment formées.

§. 1. L'ESPRIT étant fourni, comme j'ai déjà remarqué, d'un grand nombre d'idées ſimples qui lui ſont venues par les ſens ſelon les diverſes impreſſions qu'ils ont reçu des objets extérieurs, ou par la réflexion qu'il fait ſur ſes propres opérations, remarque outre cela, qu'un certain nombre de ces idées ſimples vont conſtamment enſemble, qui étant regardées comme appartenantes à une ſeule choſe, ſont déſignées par un ſeul nom lorſqu'elles ſont ainſi réunies dans un ſeul ſujet, par la raiſon que le langage eſt accommodé aux communes conceptions, & que ſon principal uſage eſt de marquer promptement ce qu'on a dans l'eſprit. De-là vient, que quoique ce ſoit véritablement un amas de pluſieurs idées jointes enſemble, dans la ſuite nous ſommes portés par inadvertence à en parler comme d'une ſeule idée ſimple, & à la conſidérer comme n'étant effectivement qu'une ſeule idée, parce que, comme j'ai déjà dit, ne pouvant imaginer comment ces idées ſimples peuvent ſubſiſter

par elles-mêmes, nous nous accoutumons à ſuppoſer quelque * choſe qui les ſoutienne, où elles ſubſiſtent, & d'où elles réſultent, à qui pour cet effet on a donné le nom de *Subſtance.*

CH. XXIII.

* *Subſtratum*

Voyez la remarque qui a été faite ſur ce mot. L. I. Ch. III. §. 18.

§. 2. Deſorte que qui voudra prendre la peine de ſe conſulter ſoi-même ſur la notion qu'il a de la *pure ſubſtance en général*, trouvera qu'il n'en a abſolument point d'autre que de je ne ſais quel ſujet qui lui eſt tout-à-fait inconnu, & qu'il ſuppoſe être le ſoutien des qualités qui ſont capables d'exciter des idées ſimples dans notre eſprit: Qualités qu'on nomme communément des *accidents.* En effet, qu'on demande à quelqu'un ce que c'eſt que le ſujet dans lequel la couleur ou le poids exiſtent, il n'aura autre choſe à dire ſinon que ce ſont des parties ſolides étendues. Mais ſi on lui demande ce que c'eſt que la choſe dans laquelle la ſolidité & l'étendue ſont *inhérentes*, il ne ſera pas moins en peine que l'Indien * dont nous avons déjà parlé, qui, ayant dit que la terre étoit ſoutenue par un grand éléphant, répondit à ceux qui lui demanderent ſur quoi s'appuyoit cet éléphant, que c'étoit ſur une grande tortue, & qui étant encore preſſé de dire ce qui ſoutenoit la tortue, repliqua que c'étoit quelque choſe, un je ne ſais quoi qu'il ne connoiſſoit pas. Dans cette rencontre auſſi bien que dans pluſieurs autres où nous employons ces mots ſans avoir des idées claires & diſtinctes de ce que nous voulons dire, nous parlons

Quelle eſt notre idée de *ſubſtance* en général.

* *Liv.* II. ch. 13. §. 16.

CH. XXIII.

comme des enfants, à qui l'on n'a pas plutôt demandé ce que c'eſt qu'une telle choſe qui leur eſt inconnue, qu'ils font cette réponſe fort ſatisfaiſante à leur gré, *que c'eſt quelque choſe* ; mais qui employée de cette maniere ou par des enfants ou par des hommes faits, ſignifie purement & ſimplement qu'ils ne ſavent ce que c'eſt ; & que la choſe dont ils prétendent parler & avoir quelque connoiſſance, n'excite aucune idée dans leur eſprit, & leur eſt par conſéquent tout-à-fait inconnue. Comme donc toute l'idée que nous avons de ce que nous déſignons par le terme général de *ſubſtance*, n'eſt autre choſe qu'un ſujet que nous ne connoiſſons pas, que nous ſuppoſons être le ſoutien des qualités dont nous découvrons l'exiſtence, & que nous ne croyons pas pouvoir ſubſiſter *ſine re ſubſtante*, ſans quelque choſe qui les ſoutienne, nous donnons à ce ſoutien le nom de *ſubſtance*, qui, rendu nettement en François ſelon ſa véritable ſignification, veut dire * *ce qui eſt deſſous* ou *qui ſoutient.*

* En Latin *Quodſubſtat*

Des différentes eſpeces de Subſtances.

§. 3. Nous étant ainſi fait une idée obſcure & relative de la ſubſtance en général, nous venons à nous former *des idées d'eſpeces particulieres de ſubſtances*, en aſſemblant ces combinaiſons d'idées ſimples, que l'expérience & les obſervations que nous faiſons par le moyen des ſens, nous font remarquer exiſtant enſemble, & que nous ſuppoſons, pour cet effet, émaner de l'interne & particuliere conſtitution ou eſſence inconnue de cette ſubſtance. C'eſt

ainſi que nous venons à avoir les idées d'un *homme*, d'un *cheval*, de l'*or*, du *plomb*, de l'*eau*, &c. deſquelles ſubſtances ſi quelqu'un a aucune autre idée que celle de certaines idées ſimples qui exiſtent enſemble, je m'en rapporte à ce que chacun éprouve en ſoi-même. Les qualités ordinaires qui ſe remarquent dans le *fer* ou dans un *diamant*, conſtituent la véritable idée complexe de ces deux ſubſtances qu'un ſerrurier ou un jouailler connoît communément beaucoup mieux qu'un philoſophe, qui, malgré tout ce qu'il nous dit des *formes ſubſtantielles*, n'a dans le fond aucune autre idée de ces ſubſtances, que celle qui eſt formée par la collection des idées ſimples qu'on y obſerve. Nous devons ſeulement remarquer, que nos idées complexes des ſubſtances, outre toutes les idées ſimples dont elles ſont compoſées; emportent toujours une idée confuſe de quelque choſe à quoi elles appartiennent & dans quoi elles ſubſiſtent. C'eſt pour cela que, lorſque nous parlons de quelqu'eſpece de ſubſtance; nous diſons que c'eſt une *choſe* qui a telles ou telles qualités; comme, que le *corps* eſt une *choſe* étendue, figurée, & capable de mouvement; que l'*eſprit* eſt une *choſe* capable de penſer. Nous diſons de même que la *durée*, la *friabilité* & la puiſſance d'attirer le fer, ſont des qualités qu'on trouve dans l'aimant. Ces façons de parler & autres ſemblables donnent à entendre que la ſubſtance eſt toujours ſuppoſée comme quelque choſe de diſtinct de

CH. XXIII.

CH. XXIII.

l'étendue, de la figure, de la ſolidité, du mouvement, de la penſée & des autres idées qu'on peut obſerver, quoique nous ne ſachions ce que c'eſt.

Nous n'avons aucune idée claire de la ſubſtance en général.

§. 4. De-là vient, que lorſque quelqu'eſpece particuliere de ſubſtances corporelles, comme un *cheval*, une *pierre*, &c. vient à faire le ſujet de notre entretien & de nos penſées, quoique l'idée que nous avons de l'une ou de l'autre de ces choſes ne ſoit qu'une combinaiſon ou collection de différentes idées ſimples des qualités ſenſibles que nous trouvons unies dans ce que nous appelons *cheval* ou *pierre*; cependant comme nous ne ſaurions concevoir que ces qualités ſubſiſtent toutes ſeules ou l'une dans l'autre, nous ſuppoſons qu'elles exiſtent dans quelque ſujet commun qui en eſt le *ſoutien*; & c'eſt ce *ſoutien* que nous déſignons par le nom de *ſubſtance*, quoiqu'au fond il ſoit certain que nous n'avons aucune idée claire & diſtincte de cette *choſe* que nous ſuppoſons être le ſoutien de ces qualités ainſi combinées.

Nous avons une idee auſſi claire de l'eſprit que du corps.

§. 5. La même choſe arrive à l'égard des opérations de l'eſprit, ſavoir, la *penſée*, le *raiſonnement*, la *crainte*, &c. Car voyant d'un côté qu'elles ne ſubſiſtent point par elles-mêmes, & ne pouvant comprendre, de l'autre, comment elles peuvent appartenir au corps ou être produites par le corps, nous ſommes portés à penſer que ce ſont des actions de quelqu'autre ſubſtance que nous nommons *eſprit*. D'où il paroît pourtant, avec la derniere évidence, que, puiſque nous n'avons aucune idée ou

notion de la *matiere*, que comme de quelque choſe dans quoi ſubſiſtent pluſieurs qualités ſenſibles qui frappent nos ſens, nous n'avons pas plutôt ſuppoſé un ſuiet dans lequel exiſte la *penſée*, la *connoiſſance*, le *doute* & la *puiſſance de mouvoir*, &c. *que nous avons une idée auſſi claire de la ſubſtance de l'eſprit, que de la ſubſtance du corps*; celle-ci étant ſuppoſée le * *ſoutien* des idées ſimples qui nous viennent de dehors, ſans que nous connoiſſions ce que c'eſt que ce ſoutien-là; & l'autre étant regardée comme le *ſoutien* des opérations que nous trouvons en nous-mêmes par expérience, & qui nous eſt auſſi tout-à-fait inconnu. Il eſt donc évident, que l'idée d'une ſubſtance corporelle dans la matiere eſt auſſi éloignée de nos conceptions, que celle de la ſubſtance ſpirituelle, ou de l'eſprit. Et par conſéquent, de ce que nous n'avons aucune notion de la ſubſtance ſpirituelle, nous ne ſommes pas plus autoriſés à conclure la non-exiſtence des eſprits, qu'à nier par la même raiſon l'exiſtence des corps: car il eſt auſſi raiſonnable d'aſſurer qu'il n'y a point de corps parce que nous n'avons aucune idée de la ſubſtance de la *matiere*, que de dire qu'il n'y a point d'eſprits parce que nous n'avons aucune idée de la ſubſtance d'un *eſprit*.

CH. XXIII.

* *Subſtratum.*

§. 6. Ainſi, quelle que ſoit la nature abſtraite de la *ſubſtance* en général, toutes les idées que nous avons des eſpeces particulieres & diſtinctes des ſubſtances, ne ſont autre choſe que différentes combinai-

Des différentes ſortes de ſubſtances.

CH. XXIII.

ſons d'idées ſimples qui *co-exiſtent* par une union à nous inconnue, qui en fait un tout exiſtant par lui-même. C'eſt par de telles combinaiſons d'idées ſimples, & non par autre choſe, que nous nous repréſentons à nous-mêmes des eſpeces particulieres de ſubſtance. C'eſt à quoi ſe réduiſent les idées que nous avons dans l'eſprit de différentes eſpeces de ſubſtances, & celles que nous ſuggérons aux autres en les leur déſignant par des noms *ſpécifiques*, comme ſont ceux d'*homme*, de *cheval*, de *ſoleil*, d'*eau*, de *fer*, &c. Car quiconque entend le François ſe forme d'abord à l'ouie de ces noms, une combinaiſon de diverſes idées ſimples qu'il a communément obſervé ou imaginé exiſter enſemble ſous telle ou telle dénomination : toutes leſquelles idées il ſuppoſe ſubſiſter, & être, pour ainſi dire, attachées à ce commun ſujet inconnu qui n'eſt pas inhérent lui-même dans aucune autre choſe, quoiqu'en même temps il ſoit manifeſte, comme chacun peut s'en convaincre en réflechiſſant ſur ſes propres penſées, que nous n'avons aucune autre idée de quelque ſubſtance particuliere, comme de l'*or*, d'un *cheval*, du *fer*, d'un *homme*, du *vitriol*, du *pain*, &c. que celle que nous avons des qualités ſenſibles que nous ſuppoſons jointes enſemble par le moyen d'un certain ſujet qui ſert, pour ainſi dire, de * *ſoutien* à ces qualités ou idées ſimples qu'on a obſervé exiſter jointes enſemble. Ainſi, qu'eſt-ce que le ſoleil, ſinon un aſſemblage de ces différentes idées

* *Subſtratum.*

ſimples, la lumiere, la chaleur, la rondeur, un mouvement conſtant & régulier qui eſt à une certaine diſtance de nous, & peut-être quelques autres, ſelon que celui qui réflechit ſur le ſoleil ou qui en parle, a été plus ou moins exact à obſerver les qualités, idées ou propriétés ſenſibles qui ſont dans ce qu'il nomme *ſoleil*? CH. XXIII.

§. 7. Car celui-là a l'idée la plus parfaite de quelque ſubſtance particuliere, qui a joint & raſſemblé un plus grand nombre d'idées ſimples qui exiſtent dans cette ſubſtance, parmi leſquelles il faut compter ſes *puiſſances actives* & ſes *capacités paſſives*, qui, à parler exactement, ne ſont pas des idées ſimples, mais qu'on peut pourtant mettre ici aſſez commodément dans ce rang-là pour abréger. Ainſi la puiſſance d'attirer le fer eſt une des idées de la ſubſtance que nous nommons *aimant*; & la puiſſance d'être ainſi attiré, fait partie de l'idée complexe que nous nommons *fer*: deux ſortes de puiſſances qui paſſent pour autant de qualités inhérentes dans l'aimant & dans le fer. Car chaque ſubſtance étant auſſi propre à changer certaines qualités ſenſibles dans d'autres ſujets par le moyen de diverſes puiſſances qu'on y obſerve, qu'elle eſt capable d'exciter en nous les idées ſimples que nous en recevons *immédiatement*, elle nous fait voir par le moyen de ces nouvelles qualités ſenſibles, produites dans d'autres ſujets, ces ſortes de puiſſances qui par-là frappent *médiatement* nos ſens, & cela d'une maniere auſſi réguliere

Les puiſſances ſont une grande partie de nos idées complexes des ſubſtances

CH. XXIII.

que les qualités ſenſibles de cette ſubſtance lorſqu'elles agiſſent immédiatement ſur nous. Dans le *feu*, par exemple, nous y appercevons immédiatement, par le moyen des ſens, de la *chaleur* & de la *couleur*, qui, à bien conſidérer la choſe, ne ſont dans le feu, que des *puiſſances* de produire ces idées en nous. De même, nous appercevons par nos ſens la couleur & la *friabilité* du charbon, par où nous venons à connoître une autre puiſſance du feu qui conſiſte à changer la couleur & la conſiſtance du bois. Ces différentes puiſſances du feu ſe découvrent à nous *immédiatement* dans le premier cas, & *médiatement* dans le ſecond : c'eſt pourquoi nous les regardons comme faiſant partie des qualités du feu, & par conſéquent, de l'idée complexe que nous nous en formons. Car comme toutes ces *puiſſances* que nous venons à connoître, ſe terminent uniquement à l'altération qu'elles font de quelques qualités ſenſibles dans les ſujets ſur qui elles exercent leur opération, & qui par-là excitent de nouvelles idées ſenſibles en nous, je mets ces *puiſſances* au nombre des idées ſimples qui entrent dans la compoſition des eſpeces particulieres des ſubſtances, quoique ces puiſſances conſidérées en elles-mêmes ſoient effectivement des idées complexes. Je prie mon lecteur de m'accorder la liberté de m'exprimer ainſi, & de ſe ſouvenir de ne pas prendre mes paroles à la rigueur, lorſque je range quelqu'une de ces *potentialités* parmi les idées

ſimples que nous raſſemblons dans notre eſprit, toutes les fois que nous venons à penſer à quelque ſubſtance particuliere. Car ſi nous voulons avoir de vraies & diſtinctes notions des ſubſtances, il eſt abſolument néceſſaire de conſidérer les différentes puiſſances qu'on y peut découvrir. CHAP. XXIII.

§. 8. Au reſte, nous ne devons pas être ſurpris, que les *puiſſances faſſent une grande partie des idées complexes que nous avons des ſubſtances*; puiſque ce qui dans la plupart des ſubſtances contribue le plus à les diſtinguer l'une de l'autre, & qui fait ordinairement une partie conſidérable de l'idée complexe que nous avons de leurs différentes eſpeces, ce ſont leurs * ſecondes qualités. Car nos ſens ne pouvant nous faire appercevoir la groſſeur, la contexture & la figure des petites parties des corps d'où dépendent leurs conſtitutions réelles & leurs vétitables différences, nous ſommes obligés d'employer leurs *ſecondes qualités* comme des marques caractériſtiques, par leſquelles nous puiſſions nous en former des idées dans l'eſprit, & les diſtinguer les unes des autres. Or, toutes ces ſecondes qualités ne ſont que de ſimples *puiſſances*, comme nous l'avons déjà montré. Car la couleur & le gout de l'*Opium* ſont auſſi-bien que ſa vertu ſoporifique ou anodyne, de pures *puiſſances* qui dépendent de ſes *premieres qualités*, par leſquelles il eſt propre à produire ces différentes opérations ſur diverſes parties de nos corps. Et comment.

* Voyez ci-devant [Tome I. le Chapitre VIII où l'auteur explique au long ce qu'il entend par *ſecondes qualités*.

CH. XXIII.

Trois sortes d'idées constituent nos idées complexes des substances.

§. 9. Il y a trois sortes d'idées qui forment les idées complexes que nous avons des substances corporelles. Premierement les idées des *premieres qualités* que nous appercevons dans les choses par le moyen des sens, & qui y sont lors même que nous ne les y appercevons pas, comme sont la grosseur, la figure, le nombre, la situation & le mouvement des parties des corps qui existent réellement, soit que nous les appercevions ou non. Il y a, en second lieu, les *secondes qualités* qu'on appelle communément *qualités sensibles*, qui dépendent de ces *premieres qualités*, & ne sont autre chose que différentes *puissances* que ces substances ont de produire diverses idées en nous à la faveur des sens; idées qui ne sont dans les choses mêmes que de la même maniere qu'une chose existe dans la cause qui l'a produite. Il y a, en troisieme lieu, *l'aptitude* que nous observons dans une substance, de produire ou de recevoir tels & tels changements de ses *premieres qualités*; desorte que la substance ainsi altérée excite en nous des idées différentes de celles qu'elles y produisoient auparavant, & c'est ce qu'on nomme *puissance active* & *puissance passive;* deux *puissances*, qui, autant que nous en avons quelque perception ou connoissance, se terminent uniquement à des idées simples qui tombent sous les sens. Car quelque altération qu'un aimant ait pu produire dans les petites particules du fer, nous n'aurions jamais

aucune notion de cette puiſſance par laquelle il peut opérer ſur le fer, ſi le mouvement ſenſible du fer ne nous le montroit expreſſément : & je ne doute pas que les corps que nous manions tous les jours, n'ayent la puiſſance de produire l'un dans l'autre mille changements auxquels nous ne ſongeons en aucune maniere, parce qu'ils ne paroiſſent jamais par des effets ſenſibles. CH. XXIII.

§. 10. Il eſt donc vrai de dire, que les *puiſſances* ſont une grande partie de nos idées complexes des ſubſtances. Quiconque réfléchira, par exemple, ſur l'idée complexe qu'il a de l'*or*, trouvera que la plûpart des idées dont elle eſt compoſée, ne ſont que des *puiſſances*; ainſi la puiſſance d'être fondu dans le feu, mais ſans rien perdre de ſa propre matiere; & celle d'être diſſous dans l'*eau régale*, ſont des idées qui compoſent auſſi néceſſairement l'idée complexe que nous avons de l'or, que ſa couleur & ſa peſanteur, qui, à le bien prendre, ne ſont auſſi que différentes *puiſſances*. Car, à parler exactement, la *couleur jaune* n'eſt pas exactement dans l'or ; mais c'eſt une puiſſance que ce métal a d'exciter cette idée en nous par le moyen de nos yeux, lorſqu'il eſt dans ſon véritable jour. De même, la chaleur que nous ne pouvons ſéparer de l'idée que nous avons du *ſoleil*, n'eſt pas plus réellement dans le ſoleil que la blancheur que cet aſtre produit dans la cire. L'une & l'autre ſont égale-

CH. XXIII.

ment de ſimples *puiſſances* dans le ſoleil, qui, par le mouvement & la figure de ſes parties inſenſibles, opere tantôt ſur l'homme en lui faiſant avoir l'idée de la *chaleur*, & tantôt ſur la cire en la rendant capable d'exciter dans l'homme l'idée du *blanc*.

Les ſecondes qualités que nous remarquons préſentement dans les corps, diſparoîtroient ſi nous venions à découvrir les premieres qualités de leurs plus petites parties.

§. 11. Si nous avions les ſens aſſez vifs pour diſcerner les petites particules des corps & la conſtitution réelle d'où dépendent leurs qualités ſenſibles, je ne doute pas qu'ils ne produiſiſſent de tout autres idées en nous; que la couleur jaune, par exemple, qui eſt préſentement dans l'*or*, ne diſparût, & qu'au lieu de cela, nous ne viſſions une admirable contexture de parties, d'une certaine groſſeur & figure. C'eſt ce qui paroît évidemment par les microſcopes; car ce qui vû ſimplement des yeux, nous donne l'idée d'une certaine couleur, ſe trouve tout autre choſe, lorſque notre vue vient à augmenter par le moyen d'un microſcope: deſorte que cet inſtrument changeant, pour ainſi-dire, la proportion qui eſt entre la groſſeur des particules de l'objet coloré & notre vue ordinaire, nous fait voir des idées différentes de celles que le même objet excitoit auparavant en nous. Ainſi, le *ſable* ou le *verre pilé*, qui nous paroît opaque & blanc, eſt tranſparent dans un microſcope; & un cheveu que nous regardons à travers cet inſtrument, perd auſſi ſa couleur ordinaire, & paroît tranſparent

pour la plus grande partie, avec un mélange de quelques couleurs brillantes, ſemblables à celles qui ſont produites par la réfraction d'un diamant ou de quelqu'autre corps *pellucide*. Le *ſang* nous paroît tout rouge; mais par le moyen d'un bon microſcope qui nous découvre ſes plus petites parties, nous n'y voyons que quelques globules rouges en fort petit nombre, qui nagent dans une liqueur traſparente; & l'on ne ſait de quelle maniere paroîtroient ces globules rouges, ſi l'on pouvoit trouver des verres qui les puſſent groſſir mille ou dix mille fois davantage. C. H. XXIII.

§. 12. Dieu qui par ſa grace infinie nous a fait tels que nous ſommes, avec toutes les choſes qui ſont autour de nous, a diſpoſé nos ſens, nos facultés, & nos organes de telle ſorte qu'ils puſſent nous ſervir aux néceſſités de cette vie, & à ce que nous avons à faire dans ce monde. Ainſi, nous ne pouvons par le ſecours des ſens, connoître & diſtinguer les choſes, les examiner autant qu'il eſt néceſſaire pour les appliquer à notre uſage, & les employer, en différentes manieres, à nos beſoins dans cette vie. En effet, nous pénétrons aſſez avant dans leur admirable conformation & dans leurs effets ſurprenants, pour reconnoître & exalter la ſageſſe, la puiſſance, & la bonté de celui qui les a faites. Une telle connoiſſance convient à l'état où nous nous trouvons dans ce monde, & nous avons tou-

Les Facultés qui nous ſervent à connoître les choſes ſont proportionnées à notre état dans ce Monde.

CH. XXIII.

tes les facultés néceſſaires pour y parvenir. Mais il ne paroît pas que Dieu ait eu en vue de faire que nous puiſſions avoir une connoiſſance parfaite, claire & abſolue des choſes qui nous environnent; & peut-être même que cela eſt bien au-deſſus de la portée de tout être infini. Du reſte, nos facultés, toutes groſſieres & foibles qu'elles ſont, ſuffiſent pour nous faire connoître le créateur par la connoiſſance qu'elles nous donnent de la créature, & pour nous inſtruire de nos devoirs, comme auſſi pour nous faire trouver les moyens de pourvoir aux néceſſités de cette vie. Et c'eſt à quoi ſe réduit tout ce que nous avons à faire dans ce monde. Mais ſi nos ſens recevoient quelqu'altération conſidérable, & devenoient beaucoup plus vifs & plus pénétrants, l'apparence & la forme extérieure des choſes ſeroit toute autre à notre égard. Et je ſuis tenté de croire que dans cette partie de l'univers que nous habitons, un tel changement ſeroit incompatible avec notre nature, ou du moins avec un état auſſi commode & auſſi agréable que celui où nous nous trouvons préſentement. En effet, qui conſiderera combien par notre conſtitution nous ſommes peu capables de ſubſiſter dans un endroit de l'air un peu plus haut que celui où nous reſpirons ordinairement, aura raiſon de croire, que ſur cette terre qui nous a été aſſignée pour demeure, le ſage architecte de l'univers

a mis de la proportion entre nos organes & les corps qui doivent agir ſur ces organes. Si, par exemple, notre ſens de l'*ouïe*, étoit mille fois plus vif qu'il n'eſt, combien ſerions-nous diſtraits par ce bruit qui nous battroit inceſſamment les oreilles puiſqu'en ce cas-là nous ſerions moins en état de dormir ou de méditer dans la plus tranquille retraite que parmi le fracas d'un combat de mer? Il en eſt de même à l'égard de la *vue*, qui eſt le plus inſtructif de tous nos ſens. Si un homme avoit la vue mille ou dix mille fois plus ſubtile qu'il ne l'a par le ſecours du meilleur microſcope, il verroit avec les yeux ſans l'aide d'aucun microſcope des choſes, pluſieurs millions de fois plus petites, que le plus petit objet qu'il puiſſe diſcerner préſentement; & il ſeroit ainſi plus en état de découvrir la contexture & le mouvement des petites particules dont chaque corps eſt compoſé. Mais dans ce cas il ſeroit dans un monde tout différent de celui où ſe trouve le reſte des hommes. Les idées viſibles de chaque choſe ſeroient tout autres à ſon égard que ce qu'elles nous paroiſſent préſentement. C'eſt pourquoi je doute qu'il pût diſcourir avec les autres hommes des objets de la vue ou des couleurs, dont les apparences ſeroient en ce cas-là ſi fort différentes. Peut-être même qu'une vue ſi perçante & ſi ſubtile ne pourroit pas ſoutenir l'éclat des rayons du ſoleil, ou même la lumiere du jour, ni appercevoir à la fois qu'une très-petite

CH. XXIII.

CHAP. XXIII.

partie d'un objet, & ſeulement à une fort petite diſtance. Suppoſé donc que par le ſecours de ces ſortes de microſcopes, (qu'on me permette cette expreſſion,) un homme pût pénétrer plus avant qu'on ne fait d'ordinaire, dans la contexture radicale des corps, il ne gagneroit pas beaucoup au change, s'il ne pouvoit pas ſe ſervir d'une vue ſi perçante pour aller au marché ou à la bourſe; s'il ſe trouveroit après tout dans l'incapacité de voir à une juſte diſtance les choſes qu'il lui importeroit d'éviter, & de diſtinguer celles dont il auroit beſoin, par le moyen des qualités ſenſibles qui les fait connoître aux autres. Un homme, par exemple, qui auroit les yeux aſſez pénétrants pour voir la configuration des petites parties du reſſort d'une horloge, & pour obſerver quelle en eſt la ſtructure particuliere, & la juſte impulſion d'où dépend ſon mouvement élaſtique, découvriroit ſans doute quelque choſe de fort admirable. Mais ſi avec des yeux ainſi faits il ne pouvoit pas voir tout d'un coup l'aiguille & les nombres du cadran, & par-là connoître de loin, quelle heure il eſt, une vue ſi perçante ne lui ſeroit pas dans le fond fort avantageuſe, puiſqu'en lui découvrant la configuration ſecrette des parties de cette machine, elle lui en feroit perdre l'uſage.

Conjecture touchant les Eſprits.

§. 13. Permettez-moi ici de vous propoſer une conjecture bizarre qui m'eſt venue dans l'eſprit. Si l'on peut ajouter foi au rapport des choſes dont notre philoſo-

phie ne ſauroit rendre raiſon, nous avons quelque ſujet de croire que les eſprits peuvent s'unir à des corps de différente groſſeur, figure, & conformation de parties. Cela étant, je ne ſai ſi l'un des grands avantages que quelques-uns de ces eſprits ont ſur nous, ne conſiſte point en ce qu'ils peuvent ſe former & ſe façonner à eux-mêmes des organes de ſenſation ou de perception qui conviennent juſtement à leur préſent deſſein, & aux circonſtances de l'objet qu'ils peuvent examiner. Car combien un homme ſurpaſſeroit-il tous les autres en connoiſſance, qui auroit ſeulement la faculté de changer de telle ſorte la ſtructure de ſes yeux, que le ſens de la vue devînt capable de tous les différents degrés de viſion que le ſecours des verres aux travers deſquels on regarda au commencement par haſard, nous a fait connoître? Quelles merveilles ne découvriroit pas celui qui pourroit proportionner ſes yeux à toute ſorte d'objets, juſqu'à voir, quand il voudroit, la figure & le mouvement des petites particules du ſang & des autres liqueurs qui ſe trouvent dans le corps des animaux, d'une maniere auſſi diſtincte qu'il voit la figure & le mouvement des animaux mêmes? Mais dans l'état où nous ſommes préſentement, il ne nous ſeroit peut-être d'aucun uſage d'avoir des organes invariables, façonnés de telle ſorte que par leur moyen nous puiſſions découvrir la figure & le mouvement des petites particules

CHAP. XXIII.

CH. XXIII.

des corps, d'où dépendent les qualités ſenſibles que nous y remarquons préſentement. Dieu nous a faits ſans doute de la maniere qui nous eſt la plus avantageuſe par rapport à notre condition, & tels que nous devons être à l'égard des corps qui nous environnent & avec qui nous avons à faire. Ainſi, quoique nos facultés ne puiſſent nous conduire à une parfaite connoiſſance des choſes, elles peuvent néanmoins nous être d'un aſſez grand uſage par rapport aux fins dont je viens de parler, en quoi conſiſte notre grand intérêt. Encore une fois, je demande pardon à mon lecteur de la liberté que j'ai pris de lui propoſer une penſée ſi extravagante touchant la maniere dont les êtres qui ſont au-deſſus de nous, peuvent appercevoir les choſes. Mais quelque bizarre qu'elle ſoit, je doute que nous puiſſions imaginer comment les anges viennent à connoître les choſes, autrement que par cette voie, ou par quelqu'autre ſemblable, je veux dire qui ait quelque rapport à ce que nous trouvons & obſervons en nous-mêmes. Car bien que nous ne puiſſions nous empêcher de reconnoître que Dieu qui eſt infiniment puiſſant & infiniment ſage, peut faire des créatures qu'il enrichiſſe de mille facultés & manieres d'appercevoir les choſes extérieures, que nous n'avons pas; cependant nous ne ſaurions imaginer d'autres facultés que celles que nous trouvons en nous-mêmes: tant il nous eſt impoſſible d'étendre nos conjec-

tures mêmes, au-delà des idées qui nous viennent par la ſenſation & par la réflexion. Il ne faut pas du moins, que ce qu'on ſuppoſe que les anges s'uniſſent quelquefois à des corps, nous ſurprenne, puiſqu'il ſemble que quelques uns des plus anciens & des plus ſavants peres de l'égliſe ont crû que les anges avoient des corps. Ce qu'il y a de certain, c'eſt que leur état & leur maniered'exiſter nous eſt tout-à-fait inconnue. CH. XXIII.

§. 14. Mais pour revenir aux idées que nous avons des ſubſtances, & aux moyens par leſquels nous venons à les acquérir, je dis que les idées ſpécifiques que nous avons des ſubſtances, ne ſont autre choſe qu'*une collection d'un certain nombre d'idées ſimples, conſiderées comme unies à un ſeul ſujet.* Quoiqu'on appelle communément ces idées de ſubſtances *ſimples appréhenſions*, & les noms qu'on leur donne, *termes ſimples*, elles ſont pourtant *complexes*, dans le fond. Ainſi, l'idée qu'un François comprend ſous le mot de *cygne*, c'eſt une couleur blanche, un long cou, un bec rouge, des jambes noires, un pied uni, & tout cela d'une certaine grandeur, avec la puiſſance de nager dans l'eau & de faire un certain bruit; à quoi un homme qui a long-temps obſervé ces ſortes d'oiſeaux, ajoute peut-être quelques autres propriétés qui ſe terminent toutes à des idées ſimples, unies dans un commun ſujet. Idées complexes des ſubſtances.

§. 15. Outre les idées complexes que nous avons des ſubſtances matérielles & L'idée de ſubſtances ſpirituelles

CHAP. XXIII. est auſſi claire que celle des ſubſtances corporelles.

ſenſibles dont je viens de parler, nous pouvons encore nous former *l'idée complexe d'un eſprit immatériel*, par le moyen des idées ſimples que nous avons déduites des opérations de notre propre eſprit, que nous ſentons tous les jours en nous-mêmes, comme *penſer*, *entendre*, *vouloir*, *connoître* & *pouvoir mettre des corps en mouvement*, &c: qualités qui co-exiſtent dans une même ſubſtance. Deſorte qu'en joignant enſemble les idées de *penſée*, de *perception*, de *liberté*, & de *puiſſance de mouvoir* notre propre corps & des corps étrangers, nous avons une notion auſſi claire des ſubſtances immatérielles que des matérielles. Car en conſidérant les idées de *penſer*, de *vouloir*, ou de *pouvoir exciter*, ou *arrêter le mouvement des corps* comme inhérentes dans une certaine ſubſtance dont nous n'avons aucune idée diſtincte, nous avons l'idée d'un *Eſprit immatériel*: & de même en joignant les idées de *ſolide*, de *cohéſion* de parties avec la *puiſſance d'être mû*, & ſuppoſant que ces choſes co-exiſtent dans une ſubſtance dont nous n'avons non plus aucune idée poſitive, nous avons l'idée de la *matiere*. L'une de ces idées eſt auſſi claire & auſſi diſtincte que l'autre; car les idées de penſer, & de mouvoir un corps, peuvent être conçues auſſi nettement & auſſi diſtinctement que celles d'étendue, de ſolidité & de mobilité; & dans l'une & l'autre de ces choſes, l'idée de *ſubſtance* eſt également obſcure, ou plutôt n'eſt rien du tout à notre égard,

puiſqu'elle n'eſt qu'un je ne ſai quoi, que nous ſuppoſons être le ſoutien de ces idées que nous nommons *accidents*. C'eſt donc faute de réfléxion que nous ſommes portés à croire, que nos ſens ne nous préſentent que des choſes matérielles. Chaque acte de ſenſation, à le conſiderer exactement, nous fait également enviſager des choſes corporelles, & des choſes ſpirituelles. Car dans le temps que voyant ou entendant, *&c.* je connois qu'il y a quelque être corporel hors de moi qui eſt l'objet de cette ſenſation, je ſai d'une maniere encore plus certaine qu'il y a au dedans de moi quelque être ſpirituel qui voit & qui entend. Je ne ſaurois, dis-je, éviter d'être convaincu en moi-même que cela n'eſt pas l'action d'une matiere purement inſenſible, & ne pourroit jamais ſe faire ſans un être penſant & immatériel. CHAP. XXIII.

§. 16. Par l'idée complexe d'étendue, de figure, de couleur, de toutes les autres qualités ſenſibles, à quoi ſe réduit tout ce que nous connoiſſons du corps, nous ſommes auſſi éloignés d'avoir quelque idée de la ſubſtance du corps, que ſi nous ne le connoiſſions point du tout. Et quelque connoiſſance particuliere que nous penſions avoir de la matiere, & malgré ce grand nombre de qualités que les hommes croyent appercevoir & remarquer dans les corps, on trouvera, peut-être, après y avoir bien penſé, *que les idées originales qu'ils ont du corps, ne ſont ni en* Nous n'avons aucune idée de la ſubſtance abſtraite.

CHAP. XXIII.

plus grand nombre ni plus claires, que celles qu'ils ont des eſprits immatériels.

La cohéſion de parties ſolides & l'impulſion, ſont les idées originales du corps.

§. 17. Les *idées originales* que nous avons du corps, comme lui étant particulieres, en tant qu'elles ſervent à le diſtinguer de l'eſprit, ſont la *cohéſion de parties ſolides* & par conſéquent *ſéparables*, *& la puiſſance de communiquer le mouvement par la voie d'impulſion.* Ce ſont-là, dis-je, à mon avis, les idées originales du corps qui lui ſont propres & particulieres; car la *figure* n'eſt qu'une ſuite d'une extenſion bornée.

La penſée & la puiſſance de donner du mouvement, ſont les idées originales de l'eſprit.

§. 18. Les idées que nous conſiderons comme particulieres à l'eſprit, ſont la *penſée*, la *volonté* ou la puiſſance de mettre un corps en mouvement par la penſée, & la *liberté* qui eſt une ſuite de ce pouvoir. Car comme un corps ne peut que communiquer ſon mouvement par voie d'impulſion à un autre corps qu'il rencontre en repos; de même l'eſprit peut mettre des corps en mouvement, ou s'empêcher de le faire, ſelon qu'il lui plaît. Quant aux idées de l'exiſtence, de durée & de mobilité, elles ſont communes aux corps & à l'eſprit.

Les eſprits ſont capables de mouvement.

§. 19. On ne doit point, au reſte, trouver étrange que j'attribue la mobilité à l'eſprit; car comme je ne connois le mouvement que ſous l'idée d'un changement de diſtance par rapport à d'autres êtres qui ſont conſidérés en repos; & que je trouve que les eſprits non-plus que les corps ne ſauroient opérer qu'où ils ſont;

& que les eſprits opérent en divers temps dans différents lieux, je ne puis qu'attribuer le changement de place à tous les eſprits finis; car je ne parle point ici de l'*Eſprit infini*. En effet, mon eſprit étant un être réel auſſi-bien que mon corps, il eſt certainement auſſi capable que le corps même, de changer de diſtance par rapport à quelque corps ou à quelqu'autre être que ce ſoit; & par conſéquent il eſt *capable de mouvement*. De ſorte que, ſi un mathématicien peut conſidérer une certaine diſtance ou un changement de diſtance entre deux points, qui que ce ſoit peut concevoir ſans doute une diſtance & un changement de diſtance entre deux eſprits, & concevoir par ce moyen leur mouvement, l'approche ou l'éloignement de l'un à l'égard de l'autre. CHAP. XXIII.

§. 20. Chacun ſent en lui-même que ſon ame peut penſer, vouloir, & opérer ſur ſon corps, dans le lieu où il eſt; mais qu'elle ne ſauroit opérer ſur un corps ou dans un lieu qui ſeroit à cent lieues d'elle. Ainſi, perſonne ne peut s'imaginer, que tandis qu'il eſt à *Paris*, ſon ame puiſſe penſer ou remuer un corps à *Montpellier*, & ne pas voir que ſon ame étant unie à ſon corps, elle change continuellement de place durant tout le chemin qu'il fait de *Paris* à *Montpellier*, de même que le caroſſe ou le cheval qui le porte. D'où l'on peut ſûrement conclure, à mon avis, que ſon ame eſt en mouvement pendant tout ce temps-là. Que ſi l'on fait difficulté

CHAP. XXIII.

de reconnoître que cet exemple nous donne une idée aſſez claire du mouvement de l'ame, on n'a, je penſe, qu'à réfléchir ſur ſa ſéparation d'avec le corps par la mort, pour être convaincu de ce mouvement; car conſidérer l'ame comme ſortant du corps, & abandonnant le corps, ſans avoir aucune idée de ſon mouvement, c'eſt, ce me ſemble, une choſe abſolument impoſſible.

§. 21. Si l'on dit, que l'ame ne ſauroit changer de lieu, parce qu'elle n'en occupe aucun, l'eſprit n'étant pas (1) *in loco, ſed ubi*; je ne crois pas que bien des gens faſſent maintenant beaucoup de fond ſur cette façon de parler, dans un ſiecle où l'on n'eſt pas fort diſpoſé à admirer des ſons frivoles, ou à ſe laiſſer tromper par ces ſortes d'expreſſions inintelligibles. Mais ſi quelqu'un s'imagine que cette diſtinction

(1) Comme ces mots employés de cette maniere ne ſignifient rien, il n'eſt pas poſſible de les traduire en François. Les ſcholaſtiques ont cette commodité de ſe ſervir de mots auxquels ils n'attachent aucune idée; & à la faveur de ces termes barbares ils ſoutiennent tout ce qu'ils veulent, *ce qu'ils n'entendent pas, auſſi-bien que ce qu'ils entendent.* Mais quand on les oblige d'expliquer ces termes par d'autres qui ſoient uſités dans une langue vulgaire, l'impoſſibilité où ils ſont de le faire, montre nettement qu'ils ne cachent ſous ces mots que de vains galimathias, & un jargon myſtérieux par lequel ils ne peuvent tromper que ceux qui ſont aſſez ſots pour admirer ce qu'ils n'entendent point.

peut recevoir un ſens raiſonnable & qu'on peut l'appliquer à notre préſente queſtion, je le prie de l'exprimer en François intelligible, & d'en tirer, après cela, une raiſon qui montre que les eſprits immatériels ne ſont pas capables de mouvement. On ne peut, à la vérité, attribuer du mouvement à DIEU, non pas parce qu'il eſt un eſprit immatériel; mais parce qu'il eſt un eſprit infini. CHAP. XXIII.

§. 22. Comparons donc l'idée complexe que nous avons de l'*eſprit* avec l'idée complexe que nous avons du *corps*, & voyons s'il y a plus d'obſcurité dans l'une que dans l'autre, & dans laquelle il y en a davantage. Notre idée du corps emporte, à ce que je crois, une ſubſtance étendue, ſolide & capable de communiquer du mouvement par impulſion; & l'idée que nous avons de notre ame conſidérée comme un eſprit immatériel, eſt celle d'une ſubſtance qui penſe & qui a la puiſſance de mettre un corps en mouvement par la volonté ou la penſée. Tels ſont, à mon avis, les idées complexes que nous avons de l'eſprit & du corps en tant qu'ils ſont diſtincts l'un de l'autre. Voyons préſentement laquelle de ces deux idées eſt la plus obſcure & la plus difficile à comprendre. Je ſai que certaines gens dont les penſées ſont, pour ainſi-dire, enfoncées dans la matiere, & qui ont ſi fort aſſervi leur eſprit à leurs ſens, qu'ils élevent rarement leurs penſées au-delà, ſont portés à dire qu'ils ne Comparaiſon entre l'idée du Corps & celle de l'ame.

CHAP. XXIII.

ſauroient concevoir une choſe qui penſe; ce qui eſt, peut-être, fort véritable: mais je ſoutiens que s'ils y ſongent bien, ils trouveront qu'ils ne peuvent pas mieux concevoir une choſe étendue.

La cohéſion de parties ſolides dans le Corps, auſſi difficile à concevoir que la penſée dans l'ame.

§. 23. Si quelqu'un dit à ce propos, qu'il ne ſait ce que c'eſt qui penſe en lui, il entend par-là qu'il ne ſait quelle eſt la ſubſtance de cet être penſant. Il ne connoît pas non-plus, répondrai-je, quelle eſt la ſubſtance d'une choſe ſolide. Et s'il ajoute qu'il ne ſait point comment il penſe, je repliquerai, qu'il ne ſait pas non-plus comment il eſt étendu; comment les parties ſolides du corps ſont unies ou attachées enſemble pour faire un tout étendu. Car quoiqu'on puiſſe attribuer à la preſſion des particules de l'air, la cohéſion des différentes parties de matiere qui ſont plus groſſes que les parties de l'air, & qui ont des pores plus petits que les corpuſcules de l'air; cependant la preſſion de l'air ne ſauroit ſervir à expliquer la cohéſion des particules de l'air même, puiſqu'elle n'en ſauroit être la cauſe. Que ſi la preſſion de l'*Ether* ou de quelqu'autre matiere plus ſubtile que l'air, peut unir & tenir attachées les parties d'une particule d'air auſſi-bien que des autres corps, cette *matiere ſubtile* ne peut ſe ſervir de lien à elle-même, & tenir unies les parties qui compoſent l'un de ſes plus petits corpuſcules. Et ainſi, quelqu'ingénieuſement qu'on explique cette hypothéſe, en faiſant voir que les parties des corps

CHAP. XXIII.

ſenſibles ſont unies par la preſſion de quelqu'autre corps inſenſible; elle ne ſert de rien pour expliquer l'union des parties de l'*Ether* même; & plus elle prouve évidemment que les parties des autres corps ſont jointes enſemble par la preſſion extérieure de l'*Ether*, & qu'elles ne peuvent avoir une autre cauſe intelligible de leur cohéſion, plus elle nous laiſſe dans l'obſcurité par rapport à la cohéſion des parties qui compoſent les corpuſcules de l'*Ether* lui-même: car nous ne ſaurions concevoir ces corpuſcules ſans parties, puiſqu'ils ſont corps, & par conſéquent diviſibles; ni comprendre comment leurs parties ſont unies les unes aux autres, puiſqu'il leur manque cette cauſe d'union qui ſert à expliquer la cohéſion des parties des autres corps.

§. 24. Mais dans le fond on ne ſauroit concevoir que la preſſion d'un *ambiant* fluide, quelque grande qu'elle ſoit, puiſſe être la cauſe de la cohéſion des parties ſolide de la matiere. Car quoiqu'une telle preſſion puiſſe empêcher qu'on n'éloigne deux ſurfaces polies l'une de l'autre par une ligne qui leur ſoit perpendiculaire, comme on voit par l'expérience de deux marbres polis, poſés l'un ſur lautre, elle ne ſauroit du moins empêcher qu'on ne les ſépare par un mouvement parallele à ces ſurfaces; parce que, comme l'*ambiant* fluide a une entiere liberté de ſucceder à chaque point d'eſpace qui eſt abandonné par ce mouvement de cô-

CHAP. XXIII.

té, il ne réſiſte pas davantage au mouvement des corps ainſi joints, qu'il réréſiſteroit au mouvement d'un corps qui ſeroit environné de tous côtés par ce fluide, & ne toucheroit aucun autre corps. C'eſt pour cela que s'il n'y avoit point d'autre cauſe de la cohéſion des corps, il ſeroit fort aiſé d'en ſéparer toutes les parties, en les faiſant ainſi gliſſer de côté. Car ſi la preſſion de l'*Ether* eſt la cauſe abſolue de la cohéſion, il ne peut y avoir de cohéſion, là où cette cauſe n'opere point. Et puiſque la preſſion de l'*Ether* ne ſauroit agir contre une telle ſéparation de côté, ainſi que je viens de le faire voir, il s'enſuit de-là qu'à prendre tel plan qu'on voudroit, qui coupât quelque maſſe de matiere, il n'y auroit pas plus de cohéſion qu'entre deux ſurfaces polies, qu'on pourra toujours faire glicer aiſément l'une de deſſus l'autre, quelque grande qu'on imagine la preſſion du fluide qui les environne. Deſorte que, quelque claire que ſoit l'idée que nous croyons avoir de l'étendue du corps, qui n'eſt autre choſe qu'une cohéſion de parties ſolides, peut-être qui conſiderera bien la choſe en lui-même, aura ſujet de conclure qu'il lui eſt auſſi facile d'avoir une idée claire de la maniere dont l'ame penſe que celle dont le corps eſt étendu. Car, comme le corps n'eſt point autrement étendu que par l'union & la cohéſion de ſes parties ſolides, nous ne pouvons jamais bien concevoir l'étendue du corps, ſans voir

en quoi conſiſte l'union de ſes parties : ce qui me paroît auſſi incompréhenſible que la penſée & la maniere dont elle ſe forme. CHAP. XXIII.

§. 25. Je ſais que la plupart des gens s'étonnent de voir qu'on trouve de la difficulté dans ce qu'ils croyent obſerver chaque jour. Ne voyons-nous pas, diront-ils d'abord, les parties des corps fortement jointes enſembles ? Y a-t-il rien de plus commun ? Quel doute peut-on avoir là-deſſus ? Et moi, je dis de même à l'égard de la penſée & de la puiſſance de mouvoir, ne ſentons-nous pas ces deux choſes en nous-mêmes par de continuelles expériences, & ainſi, le moyen d'en douter ? De part & d'autre le fait eſt évident, j'en tombe d'acord. Mais quand nous venons à l'examiner d'un peu plus près, & à conſiderer comment ſe fait la choſe, je crois qu'alors nous ſommes hors de route à l'un ou à l'autre égard. Car je comprends auſſi peu comment les parties du corps ſont jointes enſemble, que de quelle maniere nous appercevons le corps, ou le mettons en mouvement : ce ſont pour moi deux énigmes également impénétrables. Et je voudrois bien que quelqu'un m'expliquât d'une maniere intelligible, comment les parties de l'*or* & du *cuivre*, qui venant d'être fondues tout-à-l'heure étoient auſſi déſunies les unes des autres que les particules de l'eau ou du ſable, ont été, quelques moments après, ſi fon-

CHAP. XXIII.

tement jointes & attachées l'une à l'autre que toute la force des bras d'un homme ne ſauroit les ſéparer. Je crois que toute perſonne qui eſt accoutumée à faire des réflexions, ſe verra ici dans l'impoſſibilité de trouver quoique ce ſoit qui puiſſe le ſatisfaire.

§. 26. Les petits corpuſcules qui compoſent ce fluide que nous appelons *eau*, ſont d'une ſi extraordinaire petiteſſe, que je n'ai pas encore ouï-dire que perſonne ait prétendu appercevoir leur groſſeur, leur figure diſtincte, ou leur mouvement particulier, par le moyen d'aucun microſcope; quoiqu'on m'ait aſſuré qu'il y a des microſcopes, qui font voir les objets, dix mille & même cent mille fois plus grands qu'ils ne nous paroiſſent naturellement. D'ailleurs, les particules de l'eau ſont ſi fort détachées les unes des autres que la moindre force les ſépare d'une maniere ſenſible. bien-plus, ſi nous conſidérons leur perpétuel mouvement, nous devons reconnoître qu'elles ne ſont point attachées l'une à l'autre. Cependant, qu'il vienne un grand froid, elles s'uniſſent & deviennent ſolides: ces petits atômes s'attachent les uns aux autres & ne ſauroient être ſéparés que par une grande force. Qui pourra trouver les liens qui attachent ſi fortement enſemble les amas de ces petits corpuſcules qui étoient auparavant ſéparés; quiconque, dis-je, nous fera connoître le ciment qui les joint ſi étroitement l'un à l'autre, nous découvrira un

grand ſecret, juſqu'à cette heure entierement inconnu. Mais quand on en ſeroit venu là, l'on ſeroit encore aſſez éloigné d'expliquer d'une maniere intelligible l'étendue du corps, c'eſt-à-dire, la cohéſion de ſes parties ſolides, juſqu'à ce qu'on pût faire voir en quoi conſiſte l'union on la cohéſion des parties de ces liens, ou de ce ciment, ou la plus petite partie de matiere qui exiſte. D'où il paroît que cette premiere qualité du corps qu'on ſuppoſe ſi évidente, ſe trouvera, après y avoir bien penſé, tout auſſi incompréhenſible qu'aucun attribut de l'eſprit; on verra, dis-je, qu'une ſubſtance ſolide & étendue eſt auſſi difficile à concevoir qu'une ſubſtance qui penſe, quelques difficultés que certaines gens forment contre cette derniere ſubſtance. CHAP. XXIII.

§. 27. En effet, pour pouſſer nos penſées un peu plus loin, cette preſſion qu'on propoſe pour expliquer la cohéſion des corps, eſt auſſi inintelligible que la cohéſion elle même. Car ſi la matiere eſt ſuppoſée finie, comme elle l'eſt ſans doute, que quelqu'un ſe tranſporte en eſprit juſqu'aux extrémités de l'univers, & qu'il voye là quels cerceaux, quels crampons il peut imaginer qui retiennent cette maſſe de matiere dans cette étroite union, d'où l'*acier* tire toute ſa ſolidité, & les parties du *diamant* leur dureté & leur *indiſſolubilité*, ſi j'oſe me ſervir de ce terme : car ſi la matiere eſt finie, elle doit avoir ſes limites, & il faut que quelque

La cohéſion des parties ſolides dans le Corps, auſſi difficile à concevoir, que la penſée dans l'ame.

CHAP. XXIII.

choſe empêche que ſes parties ne ſe diſſipent de tous côtés. Que ſi pour eviter cette difficulté, quelqu'un s'aviſe de ſuppoſer la matiere infinie, qu'il voye à quoi lui ſervira de s'engager dans cet abîme ; quel ſecours il en pourra tirer pour expliquer la cohéſion du corps ; & s'il ſera plus en état de la rendre intelligible en l'établiſſant ſur la plus abſurde & la plus incompréhenſible ſuppoſition qu'on puiſſe faire. Tant il eſt vrai que ſi nous voulons rechercher la nature, la cauſe & la maniere de l'étendue du corps, qui n'eſt autre choſe que la cohéſion de parties ſolides, nous trouverons qu'il s'en faut de beaucoup que l'idée que nous avons de l'étendue du corps ſoit plus claire que l'idée que nous avons de la *penſée*.

La communication du mouvement par l'impulſion ou par la penſée, également inintelligible.

§. 28. Une autre idée que nous avons du corps, c'eſt la *puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion*, & une autre que nous avons de l'ame, c'eſt la *puiſſance de produire du mouvement par la penſée*. L'expérience nous fournit chaque jour ces deux idées d'une maniere évidente : mais ſi nous voulons encore rechercher comment cela ſe fait, nous nous trouvons également dans les ténébres. Car à l'égard de la communication du mouvement, par où un corps perd autant de mouvement qu'un autre en reçoit, qui eſt le cas le plus ordinaire, nous ne concevons autre choſe par-là qu'un mouvement qui paſſe d'un corps à un autre

corps, ce qui eſt, je crois, auſſi obſcur & auſſi inconcevable, que dans la maniere dont notre eſprit met en mouvement ou arrête notre corps par la penſée, ce que nous voyons qu'il fait à tout moment. Et il eſt encore plus mal-aiſé d'expliquer par voie d'impulſion, l'augmentation du mouvement qu'on obſerve, ou qu'on croit arriver en certaines rencontres. L'expérience nous fait voir tous les jours des preuves évidentes du mouvement produit par l'impulſion, & par la penſée, mais nous ne pouvons guéres comprendre comment cela ſe fait. Dans ces deux cas notre eſprit eſt également à bout. De ſorte que de quelque maniere que nous conſidérions le mouvement & ſa communication, comme des effets produits par le corps ou par l'eſprit, *l'idée qui appartient à l'eſprit, eſt pour le moins auſſi claire; que celle qui appartient au corps.* Et pour ce qui eſt de la puiſſance active de mouvoir ou de la *motivité*, ſi j'oſe me ſervir de ce terme, on la conçoit beaucoup plus clairement dans l'eſprit que dans le corps: parce que deux corps en repos, placés l'un auprès de l'autre, ne nous fourniront jamais * l'idée d'une puiſſance qui ſoit dans l'un de ces corps pour remuer l'autre, autrement que par un mouvement emprunté; au-lieu que l'eſprit nous préſente chaque jour l'idée d'une puiſſance active de mouvoir les corps. C'eſt pourquoi ce n'eſt pas une choſe indigne de notre recherche, de voir

CHAP. XXIII.

* Voyez ci-deſſus, Ch. XXI. §. 4. où cela eſt prouvé plus au long.

CHAP. XXIII.

ſi la *puiſſance active* eſt l'attribut propre des eſprits, & la *puiſſance paſſive* celui des corps. D'où l'on pourroit conjecturer, que les eſprits créés étant *actifs* & *paſſifs* ne ſont pas totalement ſéparés de la matiere. Car, l'eſprit pur, c'eſt-à-dire DIEU, étant ſeulement *actif* & la pure matiere ſimplement *paſſive*, on peut croire que ces autres êtres qui ſont *actifs* & *paſſifs* tout enſemble, participent de l'un & de l'autre. Mais quoi qu'il en ſoit, les idées que nous avons de l'eſprit ſont, je penſe, en auſſi grand nombre & auſſi claires que celles que nous avons du corps, la ſubſtance de l'un & de l'autre nous étant également inconnue, & l'idée de la *penſée* que nous trouvons dans l'eſprit nous paroiſſant auſſi claire que celle de l'*étendue* que nous remarquons dans le corps ; & la communication du mouvement qui ſe fait par la penſée & que nous attribuons à l'eſprit, eſt auſſi évidente que celle qui ſe fait par impulſion & que nous attribuons au corps. Une conſtante expérience nous fait voir ces deux communications d'une maniere ſenſible, quoique la foible capacité de notre entendement ne puiſſe les comprendre ni l'une ni l'autre. Car dès que l'eſprit veut porter ſa vue au-delà de ces idées originales qui nous viennent par *ſenſation* ou par *réfléxion*, pour pénétrer dans leurs cauſes & dans la maniere de leur production, nous trouvons que cette recherche ne ſert qu'à

nous faire ſentir combien ſont courtes nos lumieres. CHAP. XXIII.

§. 29. Enfin pour conclure ce parallele, la *ſenſation* nous fait connoître évidemment, qu'il y a des ſubſtances ſolides & étendues, & la *réflexion*, qu'il y a des ſubſtances qui penſent. L'expérience nous perſuade de l'exiſtence de ces deux ſortes d'êtres, & que l'un a la puiſſance de mouvoir le corps par impulſion, & l'autre par la penſée : c'eſt de quoi nous ne ſaurions douter. L'expérience, dis-je, nous fournit à tout moment des idées claires de l'un & l'autre : mais nos facultés ne peuvent rien ajouter à ces idées au-delà de ce que nous y découvrons par la *ſenſation* ou par la *réflexion*. Que ſi nous voulons rechercher, outre cela, leur nature, leurs cauſes, *&c* nous appercevons bientôt que la nature de l'étendue ne nous eſt pas connue plus nettement que celle de la penſée. Si, dis-je, nous voulons les exprimer plus particulierement, la facilité eſt égale des deux côtés, je veux dire que nous ne trouvons pas plus de difficulté à concevoir comment une ſubſtance que nous ne connoiſſons pas, peut par la penſée mettre un corps en mouvement, qu'à comprendre comment une ſubſtance que nous ne connoiſſons pas non plus, peut remuer un corps par voie d'impulſion. Deſorte que nous ne ſommes pas plus en état de découvrir en quoi conſiſtent les idées qui regardent le corps, que celles qui appartiennent à l'eſprit. D'où il paroît fort pro-

CHAP. XXIII.

bable que les idées ſimples que nous recevons de la *ſenſation* & de la *réflexion* ſont les bornes de nos penſées, au-delà deſquelles notre eſprit ne ſauroit avancer d'un ſeul point, quelqu'effort qu'il faſſe pour cela, & par conſéquent, c'eſt en vain qu'il s'attacheroit à rechercher avec ſoin la nature & les cauſes ſecrettes de ces idées; il ne peut jamais y faire aucune découverte.

Comparaiſon des idées que nous avons du corps & de l'eſprit.

§. 30. Voici donc en peu de mots à quoi ſe réduit l'idée que nous avons de l'eſprit comparée à celle que nous avons du corps. La ſubſtance de l'eſprit nous eſt inconnue, & celle du corps nous l'eſt tout autant. Nous avons des idées claires & diſtinctes de deux *premieres qualités* ou propriétés du corps qui ſont la cohéſion de parties ſolides, & l'impulſion : de même nous connoiſſons dans l'eſprit deux premieres qualités ou propriétés dont nous avons des idées claires & diſtinctes, ſavoir, la penſée & la puiſſance d'agir, c'eſt-à-dire, de commencer ou d'arrêter différentes penſées ou divers mouvements. Nous avons auſſi des idées claires & diſtinctes de pluſieurs qualités inhérentes dans le corps, leſquelles ne ſont autre choſe que différentes modifications de l'étendue de parties ſolides, jointes enſemble, & de leur mouvement. L'eſprit nous fournit de même des idées de pluſieurs *modes de penſer*, comme, *croire*, *douter*, *être appliqué*, *craindre*, *eſpérer*, &c. nous y trouvons auſſi les idées de *vouloir*, & de *mouvoir le corps* en conſé-

quence de la volonté, & de ſe mouvoir lui-même avec le corps ; car l'eſprit eſt capable de mouvement, comme nous l'avons * déjà montré. CH. XXIII.

* cy-deſſus §. 19, 20, 21.

§. 31. Enfin, s'il ſe trouve dans cette notion de l'eſprit quelque difficulté, qu'il ne ſoit peut-être pas facile d'expliquer, nous n'avons pas pour cela plus de raiſon de nier ou de révoquer en doute l'exiſtence des eſprits, que nous en aurions de nier ou de revoquer en doute l'exiſtence du corps, ſous pretexte que la notion du corps eſt embarraſſée de quelques difficultés qu'il eſt fort difficile & peut-être impoſſible d'expliquer ou d'entendre. Car je voudrois bien qu'on me montrât dans la notion que nous avons de l'eſprit, quelque choſe de plus embrouillé ou qui approche plus de la contradiction, que ce que renferme la notion même du corps, je veux parler de la *diviſibilité à l'infini* d'une étendue finie. Car ſoit que nous recevions cette diviſibilité à l'infini, ou que nous la rejetions, elle nous engage dans des conſéquences qu'il nous eſt impoſſible d'expliquer ou de pouvoir concilier, & qui entraînent de plus grandes difficultés & des abſurdités plus apparentes que tout ce qui peut ſuivre de la notion d'une ſubſtance immatérielle douée d'intelligence.

La notion d'un eſprit n'enferme pas plus de difficulté que celle du Corps.

§. 32. Et c'eſt de quoi nous ne devons point être ſurpris, puiſque n'ayant que quelque petit nombre d'idées ſuperficielles des choſes, qui nous viennent uniquement ou des objets extérieurs à la faveur des ſens

Nous ne connoiſſons rien au-delà de nos idées ſimples.

CHAP. XXIII.

ou de notre propre eſprit réfiechiſſant ſur ce qu'il éprouve en lui-même : notre connoiſſance ne s'étend pas plus avant, tant s'en faut que nous puiſſions pénétrer dans la conſtitution intérieure & la vraie nature des choſes, étant deſtitués des facultés néceſſaires pour parvenir juſque-là. Puis donc que nous trouvons en nous-mêmes de la connoiſſance, & le pouvoir d'exciter du mouvement en conſéquence de notre volonté, & cela d'une maniere auſſi certaine que nous découvrons dans des choſes qui ſont hors de nous une cohéſion & une diviſion de parties ſolides en quoi conſiſte l'étendue & le mouvement des corps, *nous avons autant de raiſon de nous contenter de l'idée que nous avons d'un eſprit immatériel, que de celle que nous avons du corps, & d'être également convaincus de l'exiſtence de tous les deux.* Car il n'y a pas plus de contradiction que la *penſée* exiſte ſéparée & indépendante de la *ſolidité*, qu'il y en a que la ſolidité exiſte ſéparée & indépendante de la penſée ; la *ſolidité* & la *penſée* n'étant que des idées ſimples, indépendantes l'une de l'autre. Et comme nous trouvons d'ailleurs en nous-mêmes des idées auſſi claires & auſſi diſtinctes de la penſée que de la ſolidité, je ne vois pas pourquoi nous ne pourrions pas admettre auſſi-bien l'exiſtence d'une choſe qui penſe ſans être ſolide, c'eſt-à-dire, qui ſoit *immatérielle*, que l'exiſtence d'une choſe ſolide qui ne penſe pas, c'eſt-à-dire, de la *matiere* ; & ſur-tout, puiſqu'il n'eſt pas plus difficile de concevoir

voir comment la penſée pourroit exiſter ſans matiere, que de comprendre comment la matiere pourroit penſer. Car dès que nous voulons aller au-delà des idées ſimples qui nous viennent par la *ſenſation* ou par la *réflexion*, & pénétrer plus avant dans la nature des choſes, nous nous trouvons auſſi-tôt dans les ténébres, & dans un embarras de difficultés inexplicables, & ne pouvons après tout découvrir autre choſe que notre ignorance & notre propre aveuglement. Mais quelle que ſoit la plus claire de ces deux idées complexes, celle du corps ou celle de l'eſprit, il eſt évident que les idées ſimples qui les compoſent ne ſont autre choſe que ce qui nous vient par *ſenſation* ou par *réflexion*. Il en eſt de même de toutes les autres idées de *ſubſtances* ſans en excepter celle de Dieu lui même. CHAP. XXIII.

§. 33. En effet, ſi nous examinons l'idée que nous avons de cet être ſuprême & incompréhenſible, nous trouverons que nous l'acquerons par la même voie, & que les *idées complexes* que nous avons de Dieu & des Eſprits purs, ſont compoſées des *idées ſimples* que nous recevons de la *réflexion*. Par exemple, après avoir formé par la conſidération de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'*exiſtence* & de *durée*, de *connoiſſance*, de *puiſſance*, de *plaiſir*, de *bonheur* & de pluſieurs autres qualités & puiſſances, qu'il eſt plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas, lorſque nous voulons former l'idée la plus convenable à l'être ſuprême, qu'il nous eſt Idée de Dieu.

CH. XXIII.

possible d'imaginer, nous étendons chacune de ces idées par le moyen de celle que nous avons de * l'*infini*, & joignant toutes ces idées ensemble, nous formons notre idée complexe de Dieu. Car que l'esprit ait cette puissance d'étendre quelques-unes de ses idées, qui lui sont venues par *sensation* ou par *réflexion*, c'est ce que nous avons † déjà montré.

* Dont il est parlé ci-dessus dans tout le Chapitre XVII. de ce Liv. II.

† Tome I. Chap. XI. §. 6. &c.

§. 34. Si je trouve que je connois un petit nombre de choses, & quelques-unes de celles-là, ou, peut-être, toutes, d'une maniere imparfaite, je puis former une idée d'un être qui en connoît deux fois autant, que je puis doubler encore aussi souvent que je puis ajouter au nombre, & ainsi augmenter mon idée de connoissance en étendant sa compréhension à toutes les choses qui existent ou peuvent exister. J'en puis faire de même à l'égard de la maniere de connoître toutes ces choses plus parfaitement, c'est-à-dire, toutes leurs qualités, puissances, causes, conséquences, & relations, &c. jusqu'à ce que tout ce qu'elles renferment ou qui peut y être rapporté en quelque maniere, soit parfaitement connu : par où je puis me former l'idée d'une connoissance infinie ou qui n'a point de bornes. On peut faire la même chose à l'égard de la puissance que nous pouvons étendre jusqu'à ce que nous soyons parvenus à ce que nous appelons *infini*, comme aussi à l'égard de la durée d'une existence sans commencement ou sans fin, & ainsi former l'idée d'un être *éternel*. Les

degrés ou l'étendue dans laquelle nous attribuons à cet être ſuprême que nous appelons *Dieu*, l'exiſtence, la puiſſance, la ſageſſe, & toutes les autres perfections dont nous pouvons avoir quelqu'idée ; ces degrés, dis-je, étant infinis & ſans bornes, nous nous formons par-là la meilleure idée que notre eſprit ſoit capable de ſe faire de ce ſouverain être ; & tout cela ſe fait, comme je viens de dire, en élargiſſant ces idées ſimples qui nous viennent des opérations de notre eſprit par la réflexion, ou des choſes extérieures par le moyen des ſens, juſqu'à cette prodigieuſe étendue où l'infinité peut les porter. CH. XXIII.

§. 35. Car c'eſt l'*infinité* qui, jointe à nos idées d'exiſtence, de puiſſance, de connoiſſance *&c.*, conſtitue cette idée complexe, par laquelle nous nous repréſentons l'être ſuprême le mieux que nous pouvons. Car quoique Dieu dans ſa propre eſſence, qui certainement nous eſt inconnue à nous qui ne connoiſſons pas même l'eſſence d'un caillou, d'un moucheron ou de notre propre perſonne, ſoit ſimple & ſans aucune compoſition ; cependant je crois pouvoir dire que nous n'avons de lui qu'une idée complexe d'exiſtence, de connoiſſance, de puiſſance, de félicité, &c. infinie & éternelle ; toutes idées diſtinctes, & dont quelques-unes étant relatives, ſont compoſées de quelqu'autre idée. Et ce ſont toutes ces idées qui procédant originairement de la ſenſation & de la réflexion, comme on l'a déjà montré, com-

CH. XXIII.

poſent l'idée ou notion que nous avons de Dieu.

Dans les idées complexes que nous avons des eſprits il n'y en a aucune que nous n'ayons reçue de la ſenſation ou de la Réflexion.

§. 36. Il faut remarquer, outre cela, qu'excepté l'*infinité*, il n'y a aucune idée que nous attribuions à Dieu, qui ne ſoit auſſi une partie de l'idée complexe que nous avons des autres eſprits. Parce que n'étant capables de recevoir d'autres idées ſimples que celles qui appartiennent au corps, excepté celles que nous recevons de la *réflexion* que nous faiſons ſur les opérations de notre propre eſprit, nous ne pouvons attribuer d'autres idées aux eſprits que celles qui nous viennent de cette ſource; & toute la différence que nous pouvons mettre entr'elles en les rapportant aux eſprits, conſiſte uniquement dans la différente étendue, & les divers degrés de leur connoiſſance, de leur puiſſance, de leur durée, de leur bonheur, *&c.* Car, que les idées que nous avons, tant des eſprits que des autres choſes, ſe terminent à celles que nous recevons de la *ſenſation* & de la *réflexion*, c'eſt ce qui ſuit évidemment de ce que dans nos idées des eſprits, à quelque degré de perfection que nous les portions au-delà de celles des corps, même juſqu'à celle de l'infini, nous ne ſaurions pourtant y démêler aucune idée de la maniere dont les eſprits ſe découvrent leurs penſées les uns aux autres; quoique nous ne puiſſions éviter de conclure, que les eſprits ſéparés qui ont des connoiſſances plus parfaites & qui ſont dans un état beaucoup plus heureux que nous,

doivent avoir auſſi une voie plus parfaite de s'entre-communiquer leurs penſées, que nous qui ſommes obligés de nous ſervir de ſignes corporels, & particulierement de ſons, qui ſont de l'uſage le plus général comme les moyens les plus commodes & les plus prompts que nous puiſſions employer pour nous communiquer nos penſées les uns aux autres. Mais parceque nous n'avons en nous-mêmes aucune expérience, & par conſéquent, aucune notion d'une communication immédiate, nous n'avons point auſſi d'idée de la maniere dont les eſprits qui n'uſent point de paroles, peuvent ſe communiquer promptement leurs penſées; & moins encore comprenons-nous comment n'ayant point de corps, ils peuvent être maîtres de leurs propres penſées, & les faire connoître ou les cacher comme il leur plaît, quoique nous devions ſuppoſer néceſſairement qu'ils ont une telle puiſſance. CH. XXIII.

§. 37. Voilà donc préſentement, *quelles ſortes d'idées nous avons de toutes les différentes eſpeces de ſubſtances;* en quoi elles conſiſtent; & comment nous les acquérons. D'où je crois qu'on peut tirer évidemment ces trois conſéquences. Récapitulation.

La premiere, que toutes les idées que nous avons des différentes eſpeces de ſubſtances, ne ſont que des collections d'idées ſimples avec la ſuppoſition d'un ſujet auquel elles appartiennent & dans lequel elles ſubſiſtent, quoique nous n'ayons point d'idée claire & diſtincte de ce ſujet.

CHAP. XXIII.

La ſeconde, que toutes les idées ſimples qui ainſi unies dans un commun * ſujet compoſent les *idées complexes* que nous avons de différentes ſortes de ſubſtances, ne ſont autre choſe que des idées qui nous ſont venues par *ſenſation* ou par *réflexion*. Deſorte que dans les choſes même que nous croyons connoître de la maniere la plus intime, & comprendre avec le plus d'exactitude, nos plus vaſtes conceptions ne ſauroient s'étendre au-delà de ces idées ſimples. De même, dans les choſes qui paroiſſent les plus éloignées de toutes les autres que nous connoiſſons, & qui ſurpaſſent infiniment tout ce que nous pouvons appercevoir en nous mêmes par la *réflexion*, ou découvrir dans les autres choſes par le moyen de la *ſenſation*, nous ne ſaurions y rien découvrir que ces idées ſimples qui nous viennent originairement de la *ſenſation* ou de la *réflexion*, comme il paroît évidemment à l'égard des idées complexes que nous avons des anges & en particulier de Dieu lui-même.

* *Subſtantum.*

Ma troiſieme conſéquence eſt, que la plûpart des idées ſimples qui compoſent nos idées complexes des ſubſtances, ne ſont, à les bien conſiderer, que des puiſſances, quelque penchant que nous ayons à les prendre pour des qualités poſitives. Par exemple, la plus grande partie des idées qui compoſent l'idée complexe que nous avons de l'*or*, ſont la couleur jaune, une grande peſanteur, la *ductilité*, la

Fuſibilité, la capacité d'être diſſous par l'eau régale, &c. toutes leſquelles idées unies enſemble dans un ſujet inconnu qui en eſt comme * le *ſoutien*, ne ſont qu'autant de rapports à d'autres *ſubſtances*, & n'exiſtent pas réellement dans l'or conſideré purement en lui-même, quoiqu'elles dépendent des qualités originales & réelles de ſa conſtitution intérieure, par laquelle il eſt capable d'opérer diverſement, & de recevoir différentes impreſſions de la part de pluſieurs autres ſubſtances. CH. XXIII.

* *Subſtratum.*

CHAPITRE XXIV.

Des idées Collectives de Substances.

CH. XXIV.

Une seule idée faite de l'assemblage de plusieurs idées.

§. 1. OUTRE ces idées complexes de différentes substances singulieres, comme d'un *homme*, d'un *cheval*, de l'*or*, d'une *rose*, d'une *pomme*, &c. l'esprit a aussi des *idées collectives de substances*. Je les nomme ainsi, parce que ces sortes d'idées sont composées de plusieurs substances particulieres, considerées ensemble comme jointes en une seule idée, & qui étant ainsi unies ne font effectivement qu'une idée : par exemple, l'idée de cet amas d'hommes qui composent une *Armée*, est aussi-bien une seule idée que celle d'un *homme*, quoiqu'elle soit composée d'un grand nombre de substances distinctes. De même cette grande idée collective de tous les corps qu'on désigne par le terme d'*univers*, est aussi-bien une seule idée, que celle de la plus petite particule de matiere qui soit dans le monde. Car pour faire qu'une idée soit unique, il suffit qu'elle soit considerée comme une seule image, quoique d'ailleurs elle soit composée du plus grand nombre d'idées particulieres qu'il soit possible de concevoir.

Ce qui se fait par la

§. 2. L'esprit forme ces *idées collectives de substances* par la puissance qu'il a de composer & de réunir diversement des

CH. XXIV. Puiſſance que l'Eſprit a de compoſer & raſſembler des idées.

idées ſimples ou complexes en une ſeule idée, ainſi qu'il ſe forme, par la même faculté, des idées complexes des ſubſtances particulieres, qui ſont compoſées d'un aſſemblage de diverſes idées ſimples, unies dans une ſeule ſubſtance. Et comme l'eſprit en joignant enſemble des idées repetées d'*unité*, fait les modes collectifs ou l'idée complexe de quelque nombre que ce ſoit, comme d'une *douzaine*, d'une *vingtaine*, d'une *groſſe*, &c. de même en joignant enſemble diverſes ſubſtances particulieres, il forme des idées collectives de ſubſtances, comme une *Troupe*, une *Armée*, un *Eſſain*, une *Ville*, une *Flotte*; car il n'y a perſonne qui n'éprouve en lui-même qu'il ſe repréſente, pour ainſi-dire, d'un coup d'œil chacune de ces idées en particulier par une ſeule idée; & qu'ainſi ſous cette notion il conſidere auſſi parfaitement ces différents amas de choſes comme une ſeule choſe, que lorſqu'il ſe repréſente un *vaiſſeau* ou un *atome*. En effet, il n'eſt pas plus malaiſé de concevoir comment une armée de dix mille hommes peut faire une ſeule idée, que comment un homme peut nous être repréſenté ſous une ſeule idée; car il eſt auſſi facile à l'eſprit de réunir l'idée d'un grand nombre d'hommes en une ſeule idée, & de la conſiderer comme une idée effectivement unique, que de former une idée ſinguliere de toutes les idées diſtinctes qui entrent dans la compoſition d'un homme, & les regarder

CH. XXIV.

toutes enſemble comme une ſeule idée.

§. 3. Il faut mettre au nombre de ces ſortes d'*idées collectives*, la plus grande partie des choſes artificielles, ou du moins celles de cette nature qui ſont compoſées de ſubſtances diſtinctes Et dans le fond, à bien conſiderer toutes ces idées collectives, comme une *armée*, une *conſtellation*, l'*univers*, nous trouverons qu'en tant qu'elles forment autant d'idées ſingulieres, ce ne ſont que des tableaux artificiels que l'eſprit trace, pour ainſi dire, en aſſemblant ſous un ſeul point de vue des choſes fort éloignées, & indépendantes les unes des autres, afin de les mieux contempler, & d'en diſcourir plus commodément lorſqu'elles ſont ainſi réunies ſous une ſeule conception, & déſignées par un ſeul nom. Car il n'y a rien de ſi éloigné ni de ſi contraire que l'eſprit ne puiſſe raſſembler en une ſeule idée, par le moyen de cette faculté, comme il paroît viſiblement par ce que ſignifie le mot d'*univers* qui n'emporte qu'une ſeule idée, quelque compoſé qu'il puiſſe être.

Toutes les choſes artificielles ſont des idées collectives.

CHAPITRE XXV.

De la Relation.

CH. XXV. Ce que c'eſt que *Relation.*

§. 1. OUTRE les idées ſimples ou complexes que l'eſprit a des choſes conſiderées en elles-mêmes, il y en a d'autres qu'il forme de la comparaiſon qu'il fait de ces choſes entr'elles. Lorſque l'entendement conſidere une choſe, il n'eſt pas borné préciſément à cet objet; il peut tranſporter, pour ainſi dire, chaque idée hors d'elle-même, ou du moins regarder au-delà, pour voir quel rapport elle a avec quelqu'autre idée. Lorſque l'eſprit enviſage ainſi une choſe, enſorte qu'il la conduit & la place, pour ainſi-dire, auprès d'une autre, en jetant la vue de l'une ſur l'autre, c'eſt une *relation* ou *rapport*, ſelon ce qu'emportent ces deux mots; quant aux dénominations qu'on donne aux choſes poſitives, pour déſigner ce rapport & être comme autant de marques qui ſervent à porter la penſée au-delà du ſujet même qui reçoit la dénomination vers quelque choſe qui en ſoit diſtinct, c'eſt ce qu'on appelle termes *relatifs*: & pour les choſes qu'on approche ainſi l'une de l'autre on les nomme * *ſujets de la relation.* Ainſi lorſque l'eſprit conſidere *Titius* comme un certain être poſitif, il ne renferme rien dans cette idée que ce qui exiſte réellement dans *Titius*: par exem-

* *Relata.*

CHAP. XXV.

ple, lorſque je le conſidere comme un homme, je n'ai autre choſe dans l'eſprit que l'idée complexe de cette eſpece *homme*; de même quand je dis *Titius* eſt un homme blanc, je ne me repréſente autre choſe qu'un homme qui a cette couleur particuliere. Mais quand je donne à *Titius* le nom de *mari*, je déſigne en même-temps quelqu'autre perſonne; ſavoir, ſa *femme*; & lorſque je dis qu'il eſt *plus blanc*, je déſigne auſſi quelqu'autre choſe, par exemple l'*yvoire*; car dans ces deux cas ma penſée porte ſur quelqu'autre choſe que ſur *Titius*, deſorte que j'ai actuellement deux objets préſents à l'eſprit. Et comme chaque idée ſoit ſimple ou complexe, peut fournir à l'eſprit une occaſion de mettre ainſi deux choſes enſemble, & de les enviſager en quelque ſorte tout à la fois, quoiqu'il ne laiſſe pas de les conſiderer comme diſtinctes, il s'enſuit de-là que chacune de nos idées peut ſervir de fondement à un rapport. Ainſi dans l'exemple que je viens de propoſer, le contrat & la cérémonie du mariage de *Titius* avec *Sempronia* fondent la dénomination ou la rélation de *mari*; & la couleur blanche eſt la raiſon pourquoi je dis qu'il eſt plus *blanc* que l'*yvoire*.

On n'apperçoit pas aiſément les *relations* qui manquent de termes *correlatifs*.

§. 2. Ces relations-là & autres ſemblables exprimées par des termes relatifs auxquels il y a d'autres termes qui répondent réciproquement, comme *pere* & *fils*; plus *grand* & *plus petit*; *cauſe* & *effet*; toutes ces ſortes de relations ſe préſen-

tent aiſément à l'eſprit, & chacun découvre auſſi-tôt le rapport qu'elles renferment. Car les mots de *pere* & de *fils*, de *mari* & de *femme*, & tels autres termes *correlatifs* paroiſſent avoir une ſi étroite liaiſon entr'eux, & par coutume ſe répondent ſi promptement l'un à l'autre dans l'eſprit des hommes, que dès-qu'on nomme un de ces termes, la penſée ſe porte d'abord au-delà de la choſe nommée : deſorte qu'il n'y a perſonne qui manque de s'appercevoir ou qui doute en aucune maniere d'un rapport qui eſt marqué avec tant d'évidence. Mais lorſque les langues ne fourniſſent point de noms *correlatifs* l'on ne s'apperçoit pas toujours ſi facilement de la relation. *Concubine* eſt ſans doute un terme relatif auſſi-bien que *femme* ; mais dans les langues où ce mot & autres ſemblables n'ont point de terme *correlatif*, on n'eſt pas ſi porté à les regarder ſous cette idée ; parce qu'ils n'ont pas cette marque évidente de relation qu'on trouve entre les termes *correlatifs* qui ſemblent s'expliquer l'un l'autre, & ne pouvoir exiſter que tout à la fois. De-là vient que pluſieurs de ces termes, qui, à les bien conſiderer, enferment des rapports évidents, ont paſſé ſous le nom de dénominations extérieures. Mais tous les noms qui ne ſont pas de vains ſons, doivent renfermer néceſſairement quelque *idée* ; & cette idée eſt, ou dans la choſe à laquelle le nom eſt appliqué, auquel cas elle eſt poſitive & eſt conſiderée

Ch. XXV.

CH. XXV.

comme unie & exiſtante dans la choſe à laquelle on donne la dénomination : ou bien elle procéde du rapport que l'eſprit trouve entre cette idée & quelqu'autre choſe qui en eſt diſtinct, avec quoi il la conſidere ; & alors cette idée renferme une relation.

Quelques termes d'une ſignification abſolue en apparence ſont effectivement relatifs.

§. 3. Il y a une autre ſorte de *termes relatifs*, qu'on ne regarde point ſous cette idée, ni même comme des dénominations extérieures, & qui paroiſſant ſignifier quelque choſe d'abſolu dans le ſujet auquel on les applique, cachent pourtant ſous la forme & l'apparence de *termes poſitifs*, une relation tacite, quoique moins remarquable ; tels ſont les termes en apparence poſitifs de *vieux*, *grand imparfait*, &c. dont j'aurai occaſion de parler plus au long dans les chapitres ſuivants.

La Relation différe des choſes qui ſont le ſujet de la Relation.

§. 4. On peut remarquer, outre cela, que les idées de la relation peuvent être les mêmes dans l'eſprit de certaines perſonnes qui ont d'ailleurs des idées fort différentes des choſes qui ſe rapportent ou ſont ainſi comparées l'une à l'autre. Ceux qui ont, par exemple, des idées extrêmement différentes de l'*homme*, peuvent pourtant s'accorder ſur la notion de *pere*, qui eſt une notion ajoutée à cette *ſubſtance* qui conſtitue l'homme, & ſe rapporte uniquement à un acte particulier de la choſe que nous nommons *homme*, par lequel acte cet homme contribue à la génération d'un être de ſon eſpece ; que l'homme ſoit d'ailleurs ce qu'on voudra.

CH. XXV. Il peut y avoir un changement de Relation ſans qu'il arrive aucun changement dans le ſujet.

§ 5. Il s'enſuit delà que la nature de la *relation* conſiſte dans la comparaiſon qu'on fait d'une choſe avec une autre; de laquelle comparaiſon l'une de ces choſes ou toutes deux reçoivent une dénomination particuliere. Que ſi l'une eſt miſe à l'écart ou ceſſe d'être, la *relation* ceſſe, auſſi bien que la dénomination qui en eſt une ſuite, quoique l'autre ne reçoive par-là aucune altération en elle-même. Ainſi *Titius* que je conſidere aujourd'hui comme *pere*, ceſſe de l'être demain, ſans qu'il ſe faſſe aucun changement en lui, par cela ſeul que ſon fils vient a mourir. Bien plus, la même choſe eſt capable d'avoir des dénominations contraires dans le même temps, dès-là ſeulement que l'eſprit la compare avec un autre objet: par exemple en comparant *Titius* à différentes perſonnes, on peut dire, avec vérité, qu'il eſt *plus vieux* & *plus jeune*, *plus fort* & *plus foible*, &c.

La Relation n'eſt qu'entre deux choſes.

§. 6. Tout ce qui exiſte, qui peut exiſter, ou être conſidéré comme une ſeule choſe, eſt poſitif; & par conſéquent, non-ſeulement les idées ſimples & les ſubſtances ſont des êtres poſitifs, mais auſſi les *modes*. Car quoique les parties dont ils ſont compoſés, ſoient fort ſouvent relatives l'une à l'autre, le tout pris enſemble eſt conſidéré comme une ſeule choſe, & produit en nous l'*idée complexe* d'une ſeule choſe: laquelle idée eſt dans notre eſprit comme un ſeul tableau (bien que ce ſoit un aſſemblage de diverſes parties) & nous préſente ſous un ſeul nom une choſe ou une idée

Ch. XXV. positive & absolue. Ainsi, quoique les parties d'un *triangle*, comparées l'une à l'autre, soient *relatives*, cependant l'idée du tout est une idée positive & absolue. On peut dire la même chose d'une *famille*, d'un *air de chanson*, &c. car il ne peut y avoir de relation qu'entre deux choses considérées comme deux choses. Un rapport suppose nécessairement deux idées ou deux choses, réellement séparées l'une de l'autre ou considérées comme distinctes, & qui par-là servent de fondement ou d'occasion à la comparaison qu'on en fait.

§. 7. Voici quelques observations qu'on peut faire touchant la relation en général.

Toutes choses sont capables de Relation.

Premierement, *il n'y a aucune chose*, soit idée simple, substance, mode, soit relation, ou dénomination d'aucune de ces choses, *sur laquelle on ne puisse faire un nombre presque infini de considérations par rapport à d'autres choses*; ce qui compose une grande partie des pensées & des paroles des hommes. Un homme, par exemple, peut soutenir tout à la fois toutes les relations suivantes, *pere*, *frere*, *fils*, *grand-pere*, *petit fils*, *beau-pere*, *beau-fils*, *mari*, *ami*, *ennemi*, *sujet*, *général*, *juge*, *patron*, *professeur*, *Européen*, *Anglois*, *insulaire*, *valet*, *maître*, *possesseur*, *capitaine*, *supérieur*, *inférieur*, *plus grand*, *plus petit*, *plus vieux*, *plus jeune*, *contemporain*, *semblable*, *dissemblable*, &c. un homme, dis-je, peut avoir tous ces différents rapports & plusieurs autres dans un nombre presqu'infini, étant capable de recevoir autant de *relations*

qu'on trouve d'occaſions de le comparer à d'autres choſes, eu égard à toute ſorte de convenance, de diſconvenance, ou de rapport qu'il eſt poſſible d'imaginer. Car, comme il a été dit, la *relation* eſt un moyen de comparer, ou de conſidérer deux choſes enſemble, en donnant à l'une ou à toutes deux quelque nom tiré de cette comparaiſon, & quelquefois en déſignant la relation même, par un nom particulier. XXV.

§. 8. On peut remarquer, en ſecond lieu, que, quoique la relation ne ſoit pas renfermée dans l'exiſtence réelle des choſes, mais que ce ſoit quelque choſe d'extérieur & comme ajouté au ſujet; cependant les idées ſignifiées par des termes relatifs, ſont ſouvent plus claires & plus diſtinctes que celles des ſubſtances à qui elles appartiennent. Ainſi, la notion que nous avons d'un *pere* ou d'un *frere*, eſt beaucoup plus claire & plus diſtincte que celle que nous avons d'un *homme*; ou ſi vous voulez, la *paternité* eſt une choſe dont il eſt bien plus aiſé d'avoir une idée claire que de l'*humanité*. Je puis de même concevoir beaucoup plus facilement ce que c'eſt qu'un ami que ce que c'eſt que DIEU; parce que la connoiſſance d'une action ou d'une ſimple idée ſuffit ſouvent pour me donner la notion d'un *rapport*: au lieu que pour connoître quelqu'être *ſubſtantiel*, il faut faire néceſſairement une collection exacte de pluſieurs idées. Lorſqu'un homme compare deux choſes enſemble, on ne peut guere ſuppoſer qu'il ignore ce qu'eſt la choſe ſur

Les idées des Relations ſont ſouvent plus claires que celles des choſes qui ſont les ſujets des Relations.

CH. XXV.

quoi il les compare ; de ſorte qu'en comparant certaines choſes enſemble, il ne peut qu'avoir une idée fort nette de ce rapport. Et par conſéquent, *les idées des relations ſont tout au moins capables d'être plus parfaites & plus diſtinctes dans notre eſprit que les idées des ſubſtances* : parce qu'il eſt difficile pour l'ordinaire de connoître toutes les *idées ſimples* qui ſont réellement dans chaque ſubſtance ; & qu'au contraire, il eſt communément aſſez facile de connoître les idées ſimples qui conſtituent un rapport auquel je penſe, ou que je puis exprimer par un nom particulier. Ainſi, en comparant deux hommes par rapport à un commun *pere*, il m'eſt fort aiſé de former les idées de *freres*, quoique je n'aie pas l'idée parfaite d'un *homme*. Car les termes relatifs qui renferment quelque ſens, ne ſignifiant que des idées, non plus que les autres ; & ces idées étant toutes, ou ſimples, ou compoſées d'autres idées ſimples, pour connoître l'idée préciſe qu'un terme relatif ſignifie, il ſuffit de concevoir nettement ce qui eſt le fondement de la relation : ce qu'on peut faire ſans avoir une idée claire & parfaite de la choſe à laquelle cette relation eſt attribuée. Ainſi, lorſque je ſai qu'un oiſeau a pondu l'œuf d'où eſt éclos un autre oiſeau, j'ai une idée claire de la relation de *mere* & de *petit*, qui eſt entre les deux (1) *caſſiovaris* qu'on

(1) Ce ſont deux oiſeaux inconnus en Europe qui apparemment n'ont point d'autre nom en François.

voit dans le (2) *parc de Saint-James*, quoique je n'aie peut-être qu'une idée fort obscure & fort imparfaite de cette espece d'oiseaux. CH. XXV.

Toutes les Relations se terminent à des idées simples.

§. 9. En troisieme lieu, quoiqu'il y ait quantité de considérations sur quoi l'on peut fonder la comparaison d'une chose avec une autre, & par conséquent un grand nombre de relations; cependant ces relations se terminent toutes à des idées simples qui tirent leur origine de la *sensation* ou de la *réflexion*, comme je le montrerai nettement à l'égard des plus considérables relations qui nous soient connues, & de quelques-unes qui semblent les plus éloignées des *sens* ou de la *réflexion*.

Les termes qui conduisent l'esprit au-delà du sujet de la dénomination, sont *Relatifs*.

§. 10. En quatrieme lieu, comme la *relation* est la considération d'une chose par rapport à une autre, ce qui lui est tout-à-fait extérieur, il est évident que tous les mots qui conduisent nécessairement l'esprit à d'autres idées qu'à celles qu'on suppose exister réellement dans la chose à laquelle le mot est appliqué, sont des *termes relatifs*. Ainsi, quand je dis un homme *noir*, *gai*, *pensif*, *altéré*, *chagrin*, *sincere*, ces termes & plusieurs autres semblables sont tous *termes absolus*, parce qu'ils ne signifient ni ne désignent aucune autre chose que ce qui existe, ou qu'on suppose exister réellement dans l'homme, à qui l'on donne ces dénomina-

(1) Pere du Roi d'Angleterre, derriere le Palais de St. James à Londres.

CH. XXV.

tions. Mais les mots ſuivants, *pere*, *frere*, *roi*, *mari*, *plus noir*, *plus gai*, &c. ſont des mots qui, outre la choſe qu'ils dénotent, renferment auſſi quelqu'autre choſe ſéparée de l'exiſtence de cette choſe-là & qui lui eſt tout-à-fait extérieure.

Concluſion.

§. 11. Après avoir propoſé ces remarques préliminaires touchant la *relation* en général, je vais montrer préſentement par quelques exemples, comment toutes nos idées de relation ne ſont compoſées que d'idées ſimples, auſſi-bien que les autres, & ſe terminent enfin à des idées ſimples, quelques déliées & éloignées des ſens qu'elles paroiſſent. Je commencerai par la *relation* qui eſt de la plus vaſte étendue, & à laquelle toutes les choſes qui exiſtent ou peuvent exiſter, ont part, je veux dire la relation de la *cauſe* & de l'*effet* : idées qui découlent des deux ſources de nos connoiſſances, la *ſenſation* & la *réflexion*, comme je le ferai voir dans le chapitre ſuivant.

CHAPITRE XXVI.

De la Cauſe *& de l'*Effet*; & de quelques autres Relations.*

CHAP. XXVI. D'où nous viennent les idées de *Cauſe* & d'*Effet*.

§. 1. EN conſidérant, par le moyen des ſens, la conſtante viciſſitude des choſes, nous ne pouvons nous empêcher d'obſerver que pluſieurs choſes particulieres, ſoit qualités ou ſubſtances, commencent d'exiſter; qu'elles reçoivent leur exiſtence de la juſte application ou opération de quelqu'autre être. Et c'eſt par cette obſervation que nous acquerons les idées de *cauſe* & d'*effet*. Nous déſignons par le terme général de *cauſe*, ce qui produit quelqu'idée *ſimple* ou *complexe*, & ce qui eſt produit, par celui d'*effet*. Ainſi, après avoir vû que dans la ſubſtance que nous appelons *cire*, la fluidité, qui eſt une idée ſimple qui n'y étoit pas auparavant, y eſt conſtamment produite par l'application d'un certain degré de chaleur, nous donnons à l'idée ſimple de *chaleur* le nom de *cauſe*, par rapport à la fluidité qui eſt dans la *cire*, & celui d'*effet* à cette *fluidité*. De même, éprouvant que la ſubſtance que nous appelons *bois*, qui eſt une certaine collection d'idées ſimples à qui l'on donne ce nom, eſt réduite par le moyen du feu dans une autre ſubſtance qu'on nomme *cendre*, autre *idée complexe* qui conſiſte dans une collec-

CH. XXVI.

tion d'*idée ſimple*, entierement différente de cette *idée complexe* que nous appelons *bois*, nous conſiderons le *feu* par rapport aux cendres, comme *cauſe*, & les *cendres* comme un *effet*. Ainſi, tout ce que nous conſiderons comme contribuant à la production de quelqu'idée ſimple ou de quelque collection d'idées ſimples, ſoit ſubſtance ou mode qui n'exiſtoit point auparavant, excite par-là dans notre eſprit la relation d'une *cauſe*, & nous lui en donnons le nom.

Ce que c'eſt que Création, Génération, Faire, & Altération.

§. 2. Après avoir ainſi acquis la notion de la *cauſe* & de l'*effet*, par le moyen de ce que nos ſens ſont capables de découvrir dans les opérations des corps l'un à l'égard de l'autre; c'eſt-à-dire, après avoir compris que la *cauſe* eſt ce qui fait qu'une autre choſe, ſoit idée ſimple, ſubſtance, ou mode, commence à exiſter, & qu'un *effet* eſt ce qui tire ſon origine de quelqu'autre choſe; l'eſprit ne trouve pas grande difficulté à diſtinguer les différentes origines des choſes en deux eſpeces.

Premierement: Lorſque la choſe eſt tout-à-fait nouvelle, de ſorte que nulle de ſes parties n'avoit exiſté auparavant, (comme lorſqu'une nouvelle particule de matiere qui n'avoit eu auparavant aucune exiſtence, commence à paroître dans la nature des choſes) c'eſt ce que nous appelons *création*

En ſecond lieu: Quand une choſe eſt compoſée de particules qui exiſtoient toutes

auparavant, quoique la choſe même ainſi formée de parties préexiſtantes, qui conſiderées dans cet aſſemblage compoſent une telle collection d'*idées ſimples*, n'eût point exiſté auparavant, comme *cet homme*, *cet œuf*, *cette roſe*, *cette ceriſe*, &c. ſi cette eſpece de formation ſe rapporte à une ſubſtance produite ſelon le cours ordinaire de la nature, par un principe interne qui eſt mis en œuvre par quelqu'agent ou quelque cauſe exterieure, d'où elle reçoit ſa forme par des voies que nous n'appercevons pas ; nous nommons cela *génération*. Si la cauſe eſt extérieure, & que l'effet ſoit produit par une ſéparation ſenſible, ou une *juxtapoſition* de parties qui puiſſent être diſcernées, nous appelons cela *faire* ; & dans ce rang ſont toutes les *choſes artificielles*. Et ſi une idée ſimple, qui n'étoit pas auparavant dans un ſujet, y eſt produite, c'eſt ce qu'on nomme *altération*. Ainſi, un homme eſt *engendré*, un tableau *fait*. L'une ou l'autre de ces choſes eſt *altérée* lorſque dans l'une ou l'autre il ſe fait une production de quelque nouvelle qualité ſenſible ou idée ſimple, qui n'y étoit pas auparavant. Les choſes qui reçoivent ainſi une éxiſtence qu'elles n'avoient pas auparavant, ſont des *effets* ; & celles qui procurent cette exiſtence, ſont des *cauſes*. Nous pouvons obſerver dans ce cas-là & dans tous les autres, que la notion de *cauſe* & d'*effet* tire ſon origine des idées qu'on a reçues par ſenſation ou par réflé-

CH. XXVI.

CH. XXVI.

xion & qu'ainſi ce *rapport*, quelqu'étendu qu'il ſoit, ſe termine enfin à ces ſortes d'idées. Car pour avoir les idées de *cauſe* & d'*effet*, il ſuffit de conſidérer quelqu'idée ſimple ou quelque ſubſtance comme commençant d'exiſter par l'opération de quelqu'autre choſe, quoi qu'on ne connoiſſe point la maniere dont ſe fait cette opération.

Les Relations fondées ſur le Temps.

§. 3. Le *temps* & le *lieu* ſervent auſſi de fondement à des relations fort étendues, auxquelles ont part tous les êtres finis pour le moins. Mais, comme j'ai déjà montré ailleurs de quelle maniere nous acquérons ces idées, il ſuffira de faire remarquer ici, que la plûpart des dénominations des choſes, fondées ſur le temps, ne ſont que de pures relations. Ainſi, quand on dit, que la Reine *Elizabeth* a vecu ſoixante-neuf ans, & en a regné quarante-cinq, ces mots n'emportent autre choſe qu'un rapport de cette durée avec quelqu'autre durée, & ſignifient ſimplement, que la durée de l'exiſtence de cette princeſſe étoit égale à ſoixante-neuf révolutions annuelles du ſoleil; & la durée de ſon gouvernement à quarante-cinq de ces mêmes révolutions; & tels ſont tous les mots par leſquels on répond à cette queſtion, *combien de temps?* De même, quand je dis, *Guillaume* le conquérant envahit l'Angleterre environ l'an 1070. cela ſignifie qu'en prenant la durée depuis le temps de notre Sauveur juſqu'à préſent pour une longueur entiere

re de temps il paroît à quelle distance de ces deux extrémités fut faite cette *Invention.* Il en est de même de tous les termes destinés à marquer le temps, qui répondent à la question, *quand*; lesquels montrent seulement la distance de tel ou tel point de temps, d'avec une période d'une plus longue durée, d'où nous mesurons, & à laquelle nous considerons par-là que se rapporte cette distance. CH. XXVI.

§. 4. Outre ces termes relatifs qu'on employe pour désigner le temps, il y en a qu'on regarde ordinairement comme ne signifiant que des idées positives, qui cependant, à les bien considerer, sont effectivement *relatifs*, comme *jeune*, *vieux*, &c. qui renferment & signifient le rapport qu'une chose a avec une certaine longueur de durée, dont nous avons l'idée dans l'esprit. Ainsi après avoir posé en nous-mêmes; que l'idée de la durée ordinaire d'un homme comprend soixante-dix ans, lorsque nous disons qu'un homme est *jeune*, nous entendons par-là, que son âge n'est encore qu'une petite partie de la durée à laquelle les hommes arrivent ordinairement; & quand nous disons qu'il est *vieux*, nous voulons donner à entendre que sa durée est presqu'arrivée à la fin de celle que les hommes ne passent point ordinairement. Et par-là on ne fait autre chose que comparer l'âge ou la durée particuliere de tel ou tel homme avec l'idée de la durée que nous jugeons appartenir ordinairement à cette

CH. XXVI.

eſpece d'animaux. C'eſt ce qui paroît évidemment dans l'application que nous faiſons de ces noms à d'autres choſes. Car un homme eſt appelé *jeune* à l'âge de vingt ans, & fort jeune à l'âge de ſept ans : cependant nous appelons *vieux*, un *cheval* qui a vingt ans, & un *chien* qui en a ſept ; parce que nous comparons l'âge de chacun de ces animaux à différentes idées de durée que nous avons fixé dans notre eſprit, comme appartenant à ces diverſes eſpeces d'animaux, ſelon le cours ordinaire de la nature. Car, quoi que le ſoleil & les étoiles ayent duré depuis quantité de générations d'hommes, nous ne diſons pas que ces aſtres ſoient *vieux*, parce que nous ne ſavons pas quelle durée Dieu a aſſigné à ces ſortes d'êtres. Le terme de *vieux* appartenant proprement aux choſes dont nous pouvons obſerver ſuivant le cours ordinaire, que dépériſſant naturellement elles viennent à finir dans une certaine période de temps, nous avons par ce moyen-là une eſpece de meſure dans l'eſprit à laquelle nous pouvons comparer les différentes parties de leur durée ; & c'eſt en vertu de ce rapport que nous les appelons *jeunes* ou *vieilles*, ce que nous ne ſaurions faire par conſéquent à l'égard d'un *rubis* ou d'un *diamant*, parceque nous ne connoiſſons pas les périodes ordinaires de leur durée.

Les Relations du *Lieu* & de l'*Etendue*.

§. 5. Il eſt auſſi fort aiſé d'obſerver la relation que les choſes ont l'une à l'autre

à l'occaſion des lieux qu'elles occupent & de leur diſtance, comme quand on dit qu'une choſe eſt en-haut, en-bas, à une lieue de *Verſailles*, en *Angleterre*, à *Londres*, &c. Mais il y a certaines idées concernant l'*étendue* & la *grandeur*, qui ſont relatives, auſſi-bien que celles qui appartiennent à la *durée*, quoique nous les exprimions par des termes qui paſſent pour poſitifs. Ainſi *grand* & *petit* ſont des termes effectivement *relatifs*. Car ayant auſſi fixé dans notre eſprit des idées de la grandeur de différentes eſpeces de choſes que nous avons ſouvent obſervées, & cela, par le moyen de celles de chaque eſpece qui nous ſont le plus connues, nous nous ſervons de ces idées comme d'une meſure pour déſigner la grandeur de toutes les autres de la même eſpece. Ainſi, nous appelons une *groſſe pomme* celle qui eſt plus groſſe que l'eſpece ordinaire de celles que nous avons accoutumé de voir : nous appelons de même un *petit cheval* celui qui n'égale pas l'idée que nous nous ſommes faite de la grandeur ordinaire des chevaux : & un cheval qui ſera grand ſelon l'idée d'un *Gallois* paroît fort petit à un *Flamand*, parce que les différentes races de chevaux qu'on nourrit dans leurs pays, leur ont donné différentes idées de ces animaux, auxquelles ils les comparent, & à l'égard deſquelles ils les appellent *grands* & *petits*. CH. XXVI.

§. 6. Les mots *fort* & *foible*, ſont auſſi des

CH. XXVI.

Des termes *abſolus* ſignifient ſouvent des *Relations*.

dénominations relatives de puiſſance comparées à quelqu'idée que nous avons alors d'une puiſſance plus ou moins grande. Ainſi, quand nous diſons d'un homme qu'il eſt *foible*, nous entendons qu'il n'a pas tant de force, ou de puiſſance de mouvoir, que les hommes en ont ordinairement, ou que ceux de ſa taille ont accoutumé d'en avoir; ce qui eſt comparer ſa force avec l'idée que nous avons de la force ordinaire des hommes, ou de ceux qui ſont de la même grandeur que lui. Il en eſt de même quand nous diſons, que toutes les créatures ſont foibles; car dans cette occaſion le terme de *foible* eſt purement *relatif*, & ne ſignifie autre choſe que la diſproportion qu'il y a entre la puiſſance de Dieu & ſes créatures. Et dans le diſcours ordinaire, quantité de mots (& peut-être la plus grande partie) ne renferment autre choſe que de ſimples relations, quoiqu'à la premiere vue ils ne paroiſſent point avoir une ſignification relative. Ainſi quand on dit qu'un vaiſſeau a les proviſions néceſſaires, les mots *neceſſaire* & *proviſion* ſont tous deux relatifs; car l'un ſe rapporte à l'accompliſſement du voyage qu'on a deſſein de faire, & l'autre à l'uſage à venir. Du reſte, il eſt ſi aiſé de voir comment toutes ces relations ſe terminent à des idées qui viennent par *ſenſation*, ou par *réflexion*, qu'il n'eſt pas néceſſaire de l'expliquer.

CHAPITRE XXVII.

*Ce que c'eſt qu'*Indentité, *&* Diverſité.

§. 1. UNe autre ſource de comparaiſons dont nous faiſons un aſſez fréquent uſage, c'eſt l'exiſtence même des choſes, lorſque venant à conſidérer une choſe comme exiſtante dans un tel temps & dans un tel lieu déterminé, nous la comparons avec elle-même exiſtante dans un autre temps, par où nous formons les idées d'*identité* & de *diverſité*. Quand nous voyons une choſe dans une telle place durant un certain moment, nous ſommes aſſurés (quoique ce puiſſe être) que c'eſt la choſe même que nous voyons, & non une autre qui dans le même-temps exiſte dans un autre lieu, quelque ſemblables & difficiles à diſtinguer qu'elles ſoient à tout autre égard. Et c'eſt en cela que conſiſte l'*identité*, je veux dire; en ce que les idées auxquelles on l'attribue, ne ſont en rien différentes de ce qu'elles étoient dans le moment que nous conſiderons leur premiere exiſtence, & à quoi nous comparons leur exiſtence préſente. Car ne trouvant jamais & ne pouvant même concevoir qu'il ſoit poſſible, que deux choſes de la même eſpece exiſtent en même-temps dans le même lieu, nous avons droit de conclure, que tout ce qui exiſte quelque part dans un certain temps, en exclut toute autre choſe

C H. XXVII. En quoi conſiſte l'*Identité*.

Ch. XXVII.

de la même eſpece, & exiſte là tout ſeul. Lors donc que nous demandons, *ſi une choſe eſt la même, ou non*, cela ſe rapporte toujours à une choſe qui dans un tel temps exiſtoit dans une telle place, & qui dans cet inſtant étoit certainement la même avec elle-même & non avec une autre. D'où il s'enſuit, qu'une choſe ne peut avoir deux commencements d'exiſtence, ni deux choſes un ſeul commencement, étant impoſſible que deux choſes de la même eſpece ſoient ou exiſtent, dans le même inſtant, dans un ſeul & même lieu, ou qu'une ſeule & même choſe exiſte en différents lieux. Par conſéquent, ce qui a un même commencement par rapport au temps & au lieu, eſt la même choſe; & ce qui à ces deux égards a un commencement différent de celle-là, n'eſt pas la même choſe qu'elle, mais en eſt actuellement différent. L'embarras qu'on a trouvé dans cette eſpece de relation, n'eſt venu que du peu de ſoin qu'on a pris de ſe faire des notions préciſes des choſes auxquelles on l'attribue.

Identité des *Subſtances.*

§. 2. Nous n'avons d'idée que de trois ſortes de ſubſtances; qui ſont 1. Dieu, 2. les *intelligences finies*, 3. & le *corps*.

Premierement, Dieu eſt ſans commencement, éternel, inaltérable & préſent par-tout, c'eſt pourquoi l'on ne peut former aucun doute ſur ſon *identité*.

En ſecond lieu, les eſprits finis ayant eu chacun un certain temps & un certain lieu qui a déterminé le commencement de leur

exiſtence, la relation à ce temps & à ce lieu déterminera toujours l'*identité* de chacun d'eux auſſi long-temps qu'elle ſubſiſtera. CH. XXVII.

En troiſieme lieu, l'on peut dire de même à l'égard de chaque particule de matiere, que tandis qu'elle n'eſt ni augmentée ni diminuée par l'addition ou la ſouſtraction d'aucune matiere, elle eſt la même. Car quoique ces trois ſortes de *ſubſtances*, comme nous les nommons, ne s'excluent pas l'une l'autre du même lieu, cependant nous ne pouvons nous empêcher de concevoir, que chacune d'elles doit néceſſairement exclure du même lieu toute autre qui eſt de la même eſpece. Autrement, les notions & les noms d'*identité* & de *diverſité* ſeroient inutiles ; & il ne pourroit y avoir aucune diſtinction de ſubſtances ni d'aucunes choſes différentes l'une de l'autre. Par exemple, ſi deux corps pouvoient être dans un même lieu tout à la fois, deux particules de matiere ſeroient une ſeule & même particule, ſoit que vous les ſuppoſiez grandes ou petites : ou plutôt, tous les corps ne ſeroient qu'un ſeul & même corps. Car par la même raiſon que deux particules de matiere peuvent être dans un ſeul lieu, tous les corps peuvent être auſſi dans un ſeul lieu, ſuppoſition qui étant une fois admiſe détruit toute diſtinction entre l'*identité* & la *diverſité*, entre un & pluſieurs, & la rend tout-à-fait ridicule. Or comme c'eſt une contradiction, que deux ou plus d'un ne ſoient qu'un, l'*identité* & la *diverſité* ſont des rapports & des

CH. XXVII.

moyens de comparaiſon très-bien fondés ; & de grand uſage à l'entendement.

Identité des *Modes.*

Toutes les autres choſes n'étant, après les ſubſtances, que des *modes* ou des *relations* qui ſe terminent aux ſubſtances, on peut déterminer encore par la même voie l'*identité* & la *diverſité* de chaque exiſtence particuliere qui leur convient. Seulement à l'égard des choſes dont l'exiſtence conſiſte dans une perpétuelle ſucceſſion, comme ſont les actions des êtres finis, le *mouvement* la *penſée*, qui conſiſtent l'un & l'autre dans une continuelle ſucceſſion, on ne peut douter de leur *diverſité* ; car chacune périſſant dans le même moment qu'elle commence, elles ne ſauroient exiſter en différents temps, ou en différents lieux, ainſi que des êtres permanents peuvent en divers temps exiſter dans des lieux différents ; & par conſéquent, aucun mouvement ni aucune penſée qu'on conſidére comme dans différents temps, ne peuvent être les mêmes, puiſque chacune de leurs parties a un diflérent commencement d'exiſtence.

Ce que c'eſt qu'on nomme dans les Ecoles *principium Individuationis.*

§. 3. Par tout ce que nous venons de dire, il eſt aiſé de voir ce que c'eſt qui conſtitue un *individu* & le diſtingue de tout autre être, (ce qu'on nomme *principium individuationis* dans les écoles, où l'on ſe tourmente ſi fort pour ſavoir ce que c'eſt ;) il eſt, dis-je, évident, que ce *principe* conſiſte dans l'exiſtence même qui fixe chaque être, de quelque ſorte qu'il ſoit, à un temps particulier, & à un lieu incommunicable à deux êtres de la même eſpece.

Quoique cela paroiſſe plus aiſé à concevoir dans les *ſubſtances* ou *modes* les plus ſimples, on trouvera pourtant, ſi l'on y fait réflexion, qu'il n'eſt pas plus difficile de le comprendre dans les ſubſtances ou modes les plus complexes, ſi l'on prend la peine de conſidérer à quoi ce principe eſt préciſément appliqué. Suppoſons, par exemple, un *atome*, c'eſt-à-dire, un corps continu ſous une ſurface immuable, qui exiſte dans un temps & dans un lieu déterminé; il eſt évident que dans quelque inſtant de ſon exiſtence qu'on le conſidére, il eſt dans cet inſtant le même avec lui-même. Car étant dans cet inſtant ce qu'il eſt effectivement & rien autre choſe, il eſt le même & doit continuer d'être tel auſſi long-temps que ſon exiſtence eſt continuée: car pendant tout ce temps il ſera le même, & non autre. Et ſi deux, trois, quatre *atomes*, & d'avantage, ſont joints enſemble dans une même *maſſe*, chacun de ces atomes ſera le même, par la régle que je viens de poſer; & pendant qu'ils exiſtent joints enſemble, la *maſſe* qui eſt compoſée des mêmes atomes, doit être la même *maſſe*, ou le même *corps*, de quelque maniere que les parties ſoient aſſemblées. Mais ſi l'on en ôte un de ces atomes, ou qu'on y ajoute un nouveau, ce n'eſt plus la même *maſſe*, ni le même *corps*. Quand aux créatures vivantes, leur *identité* ne dépend pas d'une *maſſe compoſée de même particules*, mais de quelqu'autre choſe. Car en elles un changement de grandes

Ch. XXVII.

CH. XXVII.

parties de matiere ne donne point d'atteinte à l'*identité*. Un *chêne* qui d'une petite plante devient un grand arbre, & qu'on vient d'émonder, eſt toujours *le même chêne*; & un *poulain* devenu *cheval*, tantôt gras, & tantôt maigre, eſt durant tout ce temps-là *le même cheval*, quoique dans ces deux cas il y ait un manifeſte changement de parties : de ſorte qu'en effet ni l'un ni l'autre n'eſt *une même maſſe* de matiere, bien qu'ils ſoient véritablement, l'un *le même chêne*, & l'autre *le même cheval*. Et la raiſon de cette différence eſt fondée ſur ce que dans ces deux cas concernant une maſſe de matiere, & un corps vivant, l'*identité* n'eſt pas appliquée à la même choſe.

Identité des *Végétaux*.

§. 4. Il reſte donc de voir en quoi un *chêne* différe d'une maſſe de matiere ; & c'eſt, ce me ſemble, en ce que la derniere de ces choſes n'eſt que la cohéſion de certaines particules de quelque maniere qu'elles ſoient unies, au lieu que l'autre eſt une diſpoſition de ces particules telle qu'elle doit être pour conſtituer les parties d'un *chêne*, & une telle *organiſation* de ces parties qui ſoit propre à recevoir & à diſtribuer la nourriture néceſſaire pour former le bois, l'écorce, les feuilles, *&c.* d'un *chêne*, en quoi conſiſte la vie des *végétaux*. Puis donc que ce qui conſtitue l'*unité* d'une plante, c'eſt d'avoir une telle *organiſation* de parties dans un ſeul corps qui participe à une commune vie ; une plante continue d'être *la même plante* auſſi long-temps qu'elle a part à la même vie, quoique cette vie vienne à être

commiquée à de nouvelles parties de matiere, unies *vitalement* à la plante déjà vivante, en vertu d'une pareille *organiſation* continuée, laquelle convient à cette eſpéce de plante. Car cette organiſation étant en un certain moment dans un certain amas de matiere, eſt diſtinguée dans ce compoſé particulier de toute autre organiſation, & conſtitue cette vie *individuelle*, qui exiſte continuellement dans ce moment, tant avant qu'après, dans la même continuité de parties inſenſibles qui ſe ſuccedent les unes aux autres, unies au corps vivant de la *plante*, par où la plante a cette *identité* qui la fait être la même *plante*, & qui fait que toutes ſes parties ſont les parties d'une même *plante*, pendant tout le temps qu'elles exiſtent jointes à cette *organiſation* continuée, qui eſt propre à tranſmettre cette commune vie à toutes les parties ainſi unies. CH. XXVII.

§. 5. Le cas n'eſt pas ſi différent dans les brutes que chacun ne puiſſe conclure de-là que leur *identité* conſiſte dans ce qui conſtitue un *animal* & le fait continuer d'être *le même*. Il y a quelque choſe de pareil dans les machines artificielles, & qui peut ſervir à éclaircir cet article. Car, par exemple, qu'eſt-ce qu'une montre ? Il eſt évident que ce n'eſt autre choſe qu'une organiſation ou conſtruction de parties, propre à une certaine fin, qu'elle eſt capable de remplir, lorſqu'elle reçoit l'impreſſion d'une force ſuffiſante pour cela. Deſorte que ſi nous ſuppoſions que cette machine fût un ſeul corps continu, dont toutes les Identité des Animaux.

CH. XXVII.

parties organiſées fuſſent reparées, augmentées, ou diminuées par une conſtante addition ou ſéparation de parties inſenſibles par le moyen d'une commune vie qui entretint toute la machine, nous aurions quelque choſe de fort ſemblable au corps d'un *animal*, avec cette différence, que dans un animal la juſteſſe de l'organiſation & du mouvement, en quoi conſiſte la vie, commence tout à la fois, le mouvent venant de dedans; au lieu que dans les machines la force qui les fait agir, venant de dehors, manque ſouvent lorſque l'organe eſt en état & bien diſpoſé à en recevoir les impreſſions.

Identité de l'Homme.

§. 6. Cela montre encore en quoi conſiſte l'*identité* du même homme, ſavoir, en cela ſeul qu'il jouit de la même vie, continuée par des particules de matieres qui ſont dans un flux perpétuel, mais qui dans cette ſucceſſion ſont *vitalement* unies au même corps organiſé. Quiconque attachera l'*identité de l'homme* à quelqu'autre choſe qu'à ce qui conſtitue celle des autres animaux, je veux dire à un corps bien organiſé dans un certain inſtant, & qui dès-lors continue dans cette *organiſation vitale* par une ſucceſſion de diverſes particules de matiere qui lui ſont unies, aura de la peine à faire qu'un *embryon*, un homme âgé, un fou & un ſage ſoient le même homme en vertu d'une ſuppoſition d'où il ne s'enſuive qu'il eſt poſſible que *Seth*, *Iſmaël*, *Socrate*, *Pilate*, *St. Auguſtin*, & *Ceſar Borgia* ſont un ſeul & *même homme*. Car ſi l'*identité* de

l'ame fait toute ſeule qu'un homme eſt *le même*, & qu'il n'y ait rien dans la nature de la matiere qui empêche qu'un même eſprit *individuel* ne puiſſe être uni à différents corps, il ſera fort poſſible que ces hommes qui ont vécu en différents ſiecles & ont été d'un tempéramment différent, aient été un ſeul & même homme : façon de parler qui ſeroit fondée ſur l'étrange uſage qu'on feroit du mot *homme*, en l'appliquant à une idée dont on excluroit le corps & la forme extérieure. Cette maniere de parler s'accorderoit encore plus mal avec les notions de ces philoſophes qui reconnoiſſant la *tranſmigration*, croient que les ames des hommes peuvent être envoyées, pour punition de leurs déréglements, dans des corps de bêtes, comme dans des habitations propres à l'aſſouviſſement de leurs paſſions brutales. Car je ne crois pas qu'une perſonne qui ſeroit aſſurée que l'ame d'*Héliogabale* exiſtoit dans l'un de ſes *pourceaux*, voulût dire que ce *pourceau* étoit un *homme* ou le même homme qu'*Héliogabale*. CH. XXVII.

§. 7. Ce n'eſt donc pas l'unité de ſubſtance qui comprend toute ſorte d'*identité*, ou qui la peut déterminer dans chaque rencontre. Mais pour ſe faire une idée exacte de l'*identité*, & en juger ſainement, (1) il faut voir quelle idée eſt ſignifiée par le mot auquel on l'applique ; car être la même *ſubſtance*, le même *homme* & la même *per-* L'Identité répond à l'idée qu'on ſe fait des choſes.

(1) Ceci ſert à expliquer la fin du premier paragraphe de ce chapitre.

CH. XXVII.

ſonne, ſont trois choſes différentes, s'il eſt vrai que ces trois termes, *perſonne*, *homme* & *ſubſtance*, emportent trois différentes idées; parce que telle qu'eſt l'idée qui appartient à un certain nom, telle doit être l'*identité*. Cela conſidéré avec un peu plus d'attention & d'exactitude, auroit peut-être prévenu une bonne partie des embarras où l'on tombe ſouvent ſur cette matiere, & qui ſont ſuivis de grandes difficultés apparentes, principalement à l'égard de l'*identité perſonnelle*, que nous allons examiner pour cet effet avec un peu d'application.

Ce qui fait *le même Homme.*

§. 8. Un *animal* eſt un corps vivant organiſé; & par conſéquent *le même animal* eſt, comme nous avons déjà remarqué, la même vie continuée, qui eſt communiquée à différentes particules de matiere, ſelon qu'elles viennent à être ſucceſſivement unies à ce corps organiſé qui a de la vie. Et quoiqu'on diſe des autres définitions, une obſervation ſincere nous fait voir certainement, que l'idée que nous avons dans l'eſprit de ce dont le mot *homme* eſt un ſigne dans notre bouche, n'eſt autre choſe que l'idée d'un animal d'une certaine forme. C'eſt de quoi je ne doute en aucune maniere; car je crois pouvoir avancer hardiment, que qui de nous verroit une créature faite & formée comme ſoi-même, quoiqu'il n'eût jamais fait paroître plus de raiſon qu'un *chat* ou un *perroquet*, ne laiſſeroit pas de l'appeler *homme*; ou que, s'il entendoit un *perroquet* diſcourir raiſonnablement & en philoſophe, il ne l'appelleroit ou ne le

croiroit que *perroquet*, & qu'il diroit du premier de ces animaux que c'eſt un *homme* groſſier, lourd & deſtitué de raiſon, & du dernier que c'eſt un *perroquet* plein d'eſprit & de bon ſens. Un fameux (1) écrivain de ce temps nous raconte une hiſtoire qui peut ſuffire pour autoriſer la ſuppoſition que je viens de faire, d'un perroquet raiſonnable. Voici ſes paroles : » J'avois toujours eu » envie de ſavoir de la propre bouche du » prince *Maurice de Naſſau*, ce qu'il y avoit » de vrai dans une hiſtoire que j'avois oui » dire pluſieurs fois au ſujet d'un perroquet » qu'il avoit pendant qu'il étoit dans ſon » gouvernement du Bréſil. Comme je crus » que vraiſemblablement je ne le verrois » plus, je le priai de m'en éclaircir. On » diſoit que ce perroquet faiſoit des queſ- » tions & des réponſes auſſi juſtes qu'une » créature raiſonnable auroit pu faire, de » ſorte que l'on croyoit dans la maiſon de » ce prince que ce perroquet étoit poſſédé. » On ajoutoit qu'un de ſes chapelains qui » avoit vécu depuis ce temps-là en Hol- » lande, avoit pris une ſi forte averſion » pour les perroquets à cauſe de celui-là, » qu'il ne pouvoit pas les ſouffrir, diſant » qu'ils avoient le diable dans le corps. J'a- » vois appris toutes ces circonſtances & » pluſieurs autres qu'on m'aſſuroit être vé- » ritables ; ce qui m'obligea de prier le » prince Maurice de me dire ce qu'il y

CH. XXVII.

(1) M. le Chevalier Temple dans ſes *Mémoires*, p. 66. Edit. de Hollande, An. 1692.

CH. XXVII.

» avoit de vrai en tout cela. Il me répondit » avec ſa franchiſe ordinaire & en peu de » mots, qu'il y avoit quelque choſe de vé- » ritable ; mais que la plus grande partie de » ce qu'on m'avoit dit, étoit faux. Il me dit » que lorſqu'il vint dans le Bréſil, il avoit » oui parler ce perroquet ; & qu'encore » qu'il crût qu'il n'y avoit rien de vrai dans » le récit qu'on lui faiſoit, il avoit eu la » curioſité de l'envoyer chercher, quoiqu'il » fût fort loin du lieu où le prince faiſoit » ſa réſidence : que cet oiſeau étoit fort » vieux & fort gros ; & que lorſqu'il vint » dans la ſalle où le prince étoit avec plu- » ſieurs Hollandois auprès de lui, le per- » roquet dit, dès qu'il les vit, *Quelle* » *compagnie d'hommes blancs eſt celle-ci ?* » On lui demanda, en lui montrant le » prince, *qui il étoit ?* Il répondit que c'é- » toit *quelque général.* On le fit approcher, » & le prince lui demanda, *D'où venez vous?* » Il répondit, *de Marinan.* Le prince, *A* » *qui êtes-vous ?* Le perroquet, *à un Portu-* » *gais.* Le prince, *Que fais-tu là?* Le per- » roquet, *Je garde les poules.* Le prince ſe » mit à rire, & dit : *Vous gardez les poules?* » Le perroquet répondit : *Oui, moi ; & je* » *ſai fort bien faire chuc, chuc ;* ce qu'on a » accoutumé de faire quand on appelle les » poules, & ce que le perroquet répéta » pluſieurs fois. Je rapporte les paroles de » ce beau dialogue en François, comme le » prince me les dit. Je lui demandai encore en » quelle langue parloit le perroquet. Il me » répondit, que c'étoit en Braſilien. Je lui

» demandai s'il entendoit cette langue. Il » me répondit, que non, mais qu'il avoit » eu ſoin d'avoir deux interpretes, un Bra- » ſilien qui parloit Hollandois, & l'autre » Hollandois qui parloit Braſilien, qu'il les » avoit interrogé ſéparément, & qu'ils lui » avoient rapporté tous deux les mêmes » paroles. Je n'ai pas voulu omettre cette » hiſtoire, parce qu'elle eſt extrêmement » ſinguliere, & qu'elle peut paſſer pour cer- » taine. J'oſe dire au moins que ce prince » croyoit ce qu'il me diſoit, ayant toujours » paſſé pour un homme de bien & d'hon- » neur. Je laiſſe aux naturaliſtes le ſoin de » raiſonner ſur cette aventure, & aux autres » hommes la liberté d'en croire ce qu'il leur » plaira. Quoi qu'il en ſoit, il n'eſt peut- » être pas mal d'égayer quelquefois la ſcene » par de telles digreſſions, à propos ou » non. »

CHAP. XXVII.

J'ai eu ſoin de faire voir à mon lecteur cette hiſtoire tout au long dans les propres termes de l'auteur, parce qu'il me ſemble qu'il ne l'a pas jugée incroyable; car on ne ſauroit s'imaginer qu'un ſi habile homme que lui, qui avoit aſſez de capacité pour autoriſer tous les témoignages qu'il nous donne de lui-même, eût pris tant de peine dans un endroit où cette hiſtoire ne fait rien à ſon ſujet, pour nous réciter ſur la foi d'un homme qui étoit non-ſeulement ſon ami, comme il nous l'apprend lui-même, mais encore un prince qu'il reconnoît homme de bien & d'honneur, un conte qu'il ne pouvoit croire incroyable

CH. XXVII.

ſans le regarder comme fort ridicule. Il eſt viſible que le prince qui garantit cette hiſtoire, & que notre auteur qui la rapporte après lui, appellent tous deux ce cauſeur, *un perroquet.* Et je demande à toute autre perſonne à qui cette hiſtoire paroît digne d'être racontée, ſi ſuppoſé que ce perroquet & tous ceux de ſon eſpece euſſent toujours parlé, comme ce prince nous aſſure que celui-là parloit; je demande, dis-je, s'ils n'auroient pas paſſé pour une race d'*animaux raiſonnables*; mais ſi malgré tout cela ils n'auroient pas été reconnus pour des perroquets plutôt que pour des hommes? Car je m'imagine, que ce qui conſtitue l'idée d'*un homme*, dans l'eſprit de la plupart des gens, n'eſt pas ſeulement l'idée d'un être penſant & raiſonnable, mais auſſi celle d'un corps formé de telle & de telle maniere qui eſt joint à cet être. Or, ſi c'eſt là l'idée d'un *homme*, le même corps formé de parties ſucceſſives qui ne ſe diſſipent pas toutes à la fois, doit concourir auſſi bien qu'un même eſprit immatériel à faire le *même homme.*

En quoi conſiſte l'*identité perſonnelle.*

§. 9. Cela poſé: Pour trouver en quoi conſiſte l'*identité perſonnelle*, il faut voir ce qu'emporte le mot de *perſonne.* C'eſt, à ce que je crois, un être penſant & intelligent, capable de raiſon & de réfléxion, & qui ſe peut conſulter ſoi-même comme *le même*, comme une même choſe qui penſe en différents temps & en différents lieux; ce qu'il fait uniquement par le ſentiment qu'il a de ſes propres

CH. XXVII.

actions : lequel eſt inſéparable de la penſée, & lui eſt, ce me ſemble, entiérement eſſentiel, étant impoſſible à quelque être que ce ſoit d'*appercevoir*, ſans appercevoir qu'*il apperçoit*. Lorſque nous voyons, que nous entendons, que nous *flairons*, que nous goûtons, que nous ſentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque choſe, nous le connoiſſons à meſure que nous le faiſons. Cette connoiſſance accompagne toujours nos ſenſations & nos perceptions préſentes; & c'eſt par-là que chacun eſt à lui-même ce qu'il appelle *ſoi-même*. On ne conſidere pas dans ce cas ſi le même (1) *ſoi*, eſt continué dans la même ſubſtance, ou dans diverſes ſubſtances. Car puiſque la (2) *con-ſcience* ac-

---

(1) Le *moi* de M. *Paſcal* m'autoriſe en quelque maniere à me ſervir du mot *ſoi*, *ſoi-même*, pour exprimer ce ſentiment que chacun a en lui-même qu'il eſt *le même*; ou pour mieux dire, j'y ſuis obligé par une néceſſité indiſpenſable; car je ne ſaurois exprimer autrement le ſens de mon auteur qui a pris la même liberté dans ſa langue. Les périphraſes que je pourrois employer dans cette occaſion, embarraſſeroient le diſcours, & le rendroient peut-être tout-à-fait inintelligible.

[2] Le mot Anglois eſt *conſciouſneſs* qu'on pourroit exprimer en latin par celui de *conſcientia*, *ſi ſumatur pro actu illo hominis quo ſibi eſt conſcius*. Et c'eſt dans ce ſens que les Latins ont ſouvent employé ce mot, témoin cet endroit de *Ciceron* [Epiſt. ad Famil. *Lib.* VI *Epiſt.* 4.] *conſcientia rectæ voluntatis maxima conſolatio eſt rerum incom-*

CH. XXVII.

compagne toujours la penſée, & que c'eſt là ce qui fait que chacun eſt ce qu'il nomme *ſoi-même*, & par où il ſe diſtingue de toute autre choſe penſante; c'eſt auſſi en cela ſeul que conſiſte l'*identité*

---

modarum. En françois nous n'avons à mon avis que le mot de *ſentiment* & de *conviction* qui répondent en quelque ſorte à cette idée. Mais en pluſieurs endroits de ce chapitre, ils ne peuvent qu'exprimer fort imparfaitement la penſée de M. *Locke* qui fait abſolument dépendre l'*indentité perſonnelle* de cet acte de l'homme *quo ſibi eſt conſcius.* J'ai appréhendé que tous les raiſonnements que l'auteur fait ſur cette matiere ne fuſſent entierement perdus, ſi je me ſervois en certaines rencontres du mot de *ſentiment* pour exprimer ce qu'il entend par *conſciouſneſs* & que je viens d'expliquer. Après avoir ſongé quelques temps aux moyens de remédier à cet inconvénient, je n'en ai point trouvé de meilleur que de me ſervir du terme de *conſcience* pour exprimer cet acte même. C'eſt pourquoi j'aurai ſoin de le faire imprimer en italique, afin que le lecteur ſe ſouvienne d'y attacher toujours cette idée. Et pour faire qu'on diſtingue encore mieux cette ſignification d'avec celle qu'on donne ordinairement à ce mot, il m'eſt venu dans l'eſprit un expédient qui paroîtra d'abord ridicule à bien des gens, mais qui ſera au gout de pluſieurs autres, ſi je ne me trompe, c'eſt d'écrire *conſcience* en deux mots joints par un tiret, de cette maniere, *con-ſcience.* Mais dira-t-on, voilà une étrange licence, de détourner un mot de ſa ſignification ordinaire pour lui en attribuer une qu'on ne lui a jamais donnée dans notre langue. A cela je n'ai rien à répondre. Je ſuis choqué moi-même de la liberté que je prends, & peut-être ſerois-je des premiers à condamner un autre

perſonnelle, ou ce qui fait qu'un être raiſonnable eſt toujours *le même*. Et auſſi loin que cette *con-ſcience* peut s'étendre ſur les actions ou les penſées déjà paſſées, auſſi loin s'étend l'identité de cette per- CH. XXVII.

écrivain qui auroit eu recours à un tel expédient. Mais j'aurois tort, ce me ſemble, ſi après m'être mis à la place de cet écrivain, je trouvois enfin qu'il ne pouvoit ſe tirer autrement d'affaire. C'eſt à quoi je ſouhaite qu'on faſſe réfléxion, avant que de décider ſi j'ai bien ou mal fait. J'avoue que dans un ouvrage qui ne ſeroit pas comme celui-ci, de pur raiſonnement, une pareille liberté ſeroit tout-à-fait inexcuſable. Mais dans un diſcours Philoſophique non ſeulement on peut, mais on doit employer des mots nouveaux, ou hors d'uſage, lorſqu'on n'en a point qui expriment l'idée *préciſe* de l'auteur. Se faire un ſcrupule d'uſer de cette liberté dans un pareil cas, ce ſeroit vouloir perdre ou affoiblir un raiſonnement de gayeté de cœur; ce qui ſeroit, à mon avis, une délicateſſe fort mal placée. J'entends, lorſqu'on y eſt réduit par une néceſſité indiſpenſable, qui eſt le cas où je me trouve dans cette occaſion, ſi je ne me trompe. — Je vois enfin que j'aurois pu ſans tant de façon employer le mot de *conſcience* dans le ſens que M. Locke l'a employé dans ce chapitre & ailleurs; puiſqu'un de nos meilleurs écrivains le fameux Pere *Malebranche*, n'a pas fait difficulté de s'en ſervir dans ce même ſens en pluſieurs endroits de la *recherche de la vérité*. Après avoir remarqué dans le Chap. VII. du troiſieme livre, qu'il faut diſtinguer quatre manieres de connoître les choſes, il dit que *la troiſieme eſt de le connoître par conſcience ou par ſentiment intérieur*. *Sentiment intérieur* & *conſcience* ſont donc,

CH. XXVII.

ſonne : le *ſoi* eſt préſentement le même qu'il étoit alors ; & cette action paſſée a été faite par le même *ſoi* que celui qui ſe la remet à préſent dans l'eſprit.

La *Conſcience* fait l'identité perſonnelle.

§. 10. Mais on demande outre cela, ſi c'eſt préciſément & abſolument la même ſubſtance. Peu de gens penſeroient être en droit d'en douter ſi les perceptions avec la *con-ſcience* qu'on en a en ſoi-même, ſe trouvoient toujours préſentes à l'eſprit, par où la même *choſe penſante* ſeroit toujours *ſciemment* préſente, & comme on croiroit, évidemment la même à elle même. Mais ce qui ſemble faire de la peine dans ce point, c'eſt que cette *con-ſcience* eſt toujours interrompue par l'oubli, n'y ayant aucun moment dans notre vie, auquel tout l'enchaînement des actions que nous avons jamais faites, ſoit préſente à notre eſprit ; c'eſt que ceux qui ont le plus de mémoire perdent de vue une partie de leurs actions ; pendant qu'ils conſiderent l'autre ; c'eſt que quelquefois, ou plutôt la plus grande partie de notre vie, au lieu de réfléchir ſur notre *ſoi* paſſé, nous ſommes occupés de nos

---

ſelon lui, des termes ſynonymes. *On connoît par conſcience*, dit-il un peu plus bas, *toutes les choſes qui ne ſont point diſtinguées de ſoi.* — *Nous ne connoiſſons point notre ame*, dit-il encore, *par ſon idée ; nous ne la connoiſſons que par conſcience.* ---- *La Conſcience que nous avons de nous mêmes ne nous montre que la moindre partie de notre être.* Voilà qui ſuffit pour faire voir en quel ſens j'ai employé le mot de *conſcience*, & pour en autoriſer l'uſage.

penſées préſentes, & qu'enfin dans un profond ſommeil, nous n'avons abſolument aucune pénſée, ou aucune du moins qui ſoit accompagnée de cette *con-ſcience* qui eſt attachée aux penſées que nous avons en veillant. Comme, dis-je, dans tous ces cas le ſentiment que nous avons de nous-mêmes eſt interrompu, & que nous nous perdons *nous-mêmes* de vûe par rapport au paſſé, on peut douter ſi nous ſommes toujours la même *choſe penſante*, c'eſt-à-dire, la même ſubſtance ou non: lequel doute, quelque raiſonnable ou déraiſonnable qu'il ſoit, n'intéreſſe en aucune maniere l'*identité perſonnelle.* Car il s'agit de ſavoir ce qui fait la *même perſonne*, & non ſi c'eſt préciſément la même ſubſtance qui penſe toujours dans la même perſonne, ce qui ne fait rien dans ce cas: parce que différentes ſubſtances peuvent être unies dans une ſeule perſonne par le moyen de la même *con-ſcience* à laquelle ils ont part, tout ainſi que différents corps ſont unis par la même vie dans un ſeul animal, dont l'*identité* eſt conſervée parmi le changement de ſubſtances, à la faveur de l'unité d'une même vie continuée. En effet, comme c'eſt la même *con-ſcience* qui fait qu'un homme eſt *le même* à lui-même, l'*identité perſonnelle* ne dépend que de-là, ſoit que cette *con-ſcience* ne ſoit attachée qu'à une ſeule ſubſtance individuelle, ou qu'elle puiſſe être continuée dans différentes ſubſtances qui ſe ſuccédent l'une à l'autre. En effet,

CH. XXVII.

CH. XXVII.

tant qu'un être intelligent peut répéter en ſoi-même l'idée d'une action paſſée avec la même *con-ſcience* qu'il en avoit eu premierement, & avec la même qu'il a d'une action préſente, juſques-là il eſt le *même ſoi*. Car, c'eſt par la *con-ſcience* qu'il a en lui-même de ſes penſées & de ſes actions préſentes qu'il eſt dans ce moment *le même* à lui-même; & par la même raiſon, il ſera le même *ſoi*, auſſi long-temps que cette *con-ſcience* peut s'étendre aux actions paſſées ou à venir; de ſorte qu'il ne ſauroit non-plus être deux perſonnes par la diſtance des temps, ou par le changement de ſubſtance, qu'un homme être deux hommes, parce qu'il porte aujourd'hui un habit qu'il ne portoit pas hier, après avoir dormi entre-deux pendant un long ou un court eſpace de temps. Cette même *con-ſcience* réunit dans la même perſonne ces actions qui ont exiſté en différents temps, quelles que ſoient les ſubſtances qui ont contribué à leur production.

L'Identité perſonnelle ſubſiſte dans le changement des ſubſtances.

§. 11. Que cela ſoit ainſi; nous en avons une eſpece de démonſtration dans notre propre corps, dont toutes les particules ſont partie de nous-mêmes, c'eſt-à-dire, de cette être penſant qui ſe reconnoît intérieurement *le même*, tandis que ces particules ſont vitalement unies à ce même *ſoi* penſant; deſorte que nous ſentons le bien ou le mal qui leur arrive par l'attouchement ou par quelqu'autre voie que ce ſoit. Ainſi, les membres du corps de chaque

chaque homme ſont une partie de *lui-même*: il prend part & eſt intéreſſé à ce qui les touche. Mais qu'une main vienne à être coupée & par-là ſéparée du ſentiment que nous avions du chaud, du froid, & des autres affections de cette main, dès ce moment, elle n'eſt non plus une partie de ce que nous appelons *nous-mêmes*, que la partie de matiere qui eſt la plus éloignée de nous. Ainſi, nous voyons que la ſubſtance dans laquelle conſiſtoit le *ſoi perſonnel* en un temps, peut être changée dans un autre temps, ſans qu'il arrive aucun changement à l'*identité perſonnelle* : car on ne doute point de la continuation de la même *perſonne*, quoique les membres qui en faiſoient partie, il n'y a qu'un moment, viennent à être retranchés. CHAP. XXVII.

§. 12. Mais la queſtion eſt : *Si la même ſubſtance qui penſe étant changée, la perſonne peut être la même* : ou *Si, cette ſubſtance demeurant la même, il peut y avoir différentes perſonnes?* Si elle ſubſiſte dans le changement des Subſtances penſantes.

A quoi je réponds en premier lieu : Que cela ne ſauroit être une queſtion pour ceux qui font conſiſter la penſée dans *une conſtitution animale*, purement matérielle, ſans qu'une ſubſtance immatérielle y ait aucune part. Car que leur ſuppoſition ſoit vraie ou fauſſe, il eſt évident qu'ils concoivent que l'identité perſonnelle eſt conſervée dans quelqu'autre choſe que dans l'identité de ſubſtance ; tout de même que l'identité de l'animal eſt conſervée dans une identité de vie & non de ſubſtance.

CHAP. XXVII.

Et par conſéquent, ceux qui n'attribuent la penſée qu'à une ſubſtance immatérielle, doivent montrer, avant que de pouvoir attaquer ces premiers, pourquoi l'*identité perſonnelle* ne peut être conſervée dans un changement de ſubſtances immatérielles, ou dans une variété de ſubſtances particulieres immatérielles, auſſi bien que l'*identité animale* ſe conſerve dans un changement de ſubſtances matérielles, ou dans une variété de corps particuliers; à moins qu'ils ne veuillent dire qu'un ſeul eſprit immatériel fait la même vie dans les brutes, comme un ſeul eſprit immatériel fait la même perſonne dans les hommes: ce que les *Carteſiens* au moins n'admettront pas, de peur d'ériger auſſi les bêtes brutes en êtres penſants.

§. 13. Mais, ſuppoſé qu'il n'y ait que des ſubſtances immatérielles qui penſent, je dis ſur la premiere partie de la queſtion, qui eſt: *ſi, la même ſubſtance penſante étant changée, la perſonne peut être la même?* Je réponds, dis-je, qu'elle ne peut être réſolue que par ceux qui ſavent quelle eſt l'eſpece de ſubſtances qui penſe en eux, & ſi la *con-ſcience* qu'on a de ſes actions paſſées, peut être transférée d'une ſubſtance penſante à une autre ſubſtance penſante. Je conviens que cela ne pourroit ſe faire, ſi cette *con-ſcience* étoit une ſeule & même action individuelle. Mais, comme ce n'eſt qu'une repréſentation actuelle d'une action paſſée, il reſte à prouver comment il n'eſt pas poſſible que

ce qui n'a jamais été réellement, puiſſe être repréſenté à l'eſprit comme ayant été véritablement. C'eſt pourquoi nous aurons de la peine à déterminer juſques où le * ſentiment des actions paſſées eſt attaché à quelqu'agent individuel, en ſorte qu'un autre agent ne puiſſe l'avoir; il nous ſera, dis-je, bien difficile de déterminer cela, juſqu'à ce que nous connoiſſions quelles eſpeces d'actions ne peuvent être faites ſans un acte réfléchi de perception, qui les accompagne, & comment ces ſortes d'actions ſont produites par des *ſubſtances penſantes* qui ne ſauroient penſer ſans en être convaincues en elles-mêmes. Mais parce que ce que nous appelons la *même conſcience* n'eſt pas un même acte individuel, il n'eſt pas facile de s'aſſurer par la nature des choſes, comment une ſubſtance intellectuelle ne ſauroit recevoir la repréſentation d'une choſe comme faite par elle-même, qu'elle n'auroit pas faite, mais qui peut-être auroit été faite par quelqu'autre agent, tout auſſi-bien que pluſieurs repréſentations en ſonge, que nous regardons comme véritables pendant que nous ſongeons. Et juſqu'à ce que nous connoiſſions plus clairement la nature des ſubſtances penſantes, nous n'aurons point de meilleur moyen pour nous aſſurer que cela n'eſt point ainſi, que de nous en remettre à la bonté de Dieu : car autant que la félicité ou la miſere de quelqu'une de ſes créatures capables de ſentiment, ſe trouve intéreſſée en cela, il faut croire

CH. XXVII.

* *Conſciouſneſs.*

CH. XXVII.

que cet être ſuprême dont la bonté eſt infinie, ne tranſportera pas de l'une à l'autre, en conſéquence de l'erreur où elles pourroient être, le ſentiment qu'elles ont de leurs bonnes ou de leurs mauvaiſes actions, qui entraîne après lui la peine ou la récompenſe. Je laiſſe à d'autres à juger juſqu'où ce raiſonnement peut être preſſé contre ceux qui font conſiſter la penſée dans un aſſemblage d'eſprits animaux qui ſont dans un flux continuel. Mais pour revenir à la queſtion que nous avons en main, on doit reconnoître que ſi la même *con-ſcience*, qui eſt une choſe entiérement différente de la même figure ou du même mouvement numérique dans le corps, peut être tranſportée d'une ſubſtance penſante à une autre ſubſtance penſante, il ſe pourra faire que deux ſubſtances penſantes ne conſtituent qu'une ſeule perſonne. Car l'*identité perſonnelle* eſt conſervée, dès-là que la même *con-ſcience* eſt préſervée dans la même ſubſtance, ou dans différentes ſubſtances.

§. 14. Quant à la ſeconde partie de la queſtion, qui eſt : *Si, la même ſubſtance immatérielle reſtant, il peut y avoir deux perſonnes diſtinctes*; elle me paroît fondée ſur ceci ; *ſavoir*, ſi le même être immatériel convaincu en lui-même de ſes actions paſſées, peut être tout-à-fait dépouillé de tout ſentiment de ſon exiſtence paſſée, & le perdre entiérement, ſans le pouvoir jamais recouvrer ; de ſorte que commençant, pour ainſi dire, un nouveau compte depuis une nouvelle période, il

CHAP. XXVII.

ait une *con-ſcience*, qui ne puiſſe s'étendre au delà de ce nouvel état. Tous ceux qui croient la préexiſtence des ames, ſont viſiblement dans cette penſée, puiſqu'ils reconnoiſſent que l'ame n'a aucun reſte de connoiſſance de ce qu'elle a fait dans l'état où elle a préexiſté, ou entiérement ſéparée du corps, ou dans un autre corps. Et s'ils faiſoient difficulté de l'avouer, l'expérience ſeroit viſiblement contr'eux. Ainſi, l'*identité perſonnelle* ne s'étendant pas plus loin que le ſentiment intérieur qu'on a de ſa propre exiſtence, un eſprit préexiſtant qui n'a pas paſſé tant de ſiecles dans une parfaite *inſenſibilité*, doit néceſſairement conſtituer différentes perſonnes. Suppoſez un chrétien *Platonicien* ou *Pythagoricien* qui ſe crût en droit de conclure de ce que Dieu auroit terminé, le ſeptieme jour, tous les ouvrages de la création, que ſon ame a exiſté depuis ce temps-là, & qu'il vînt à s'imaginer qu'elle auroit paſſé dans différents corps humains, comme un homme que j'ai vu, qui étoit perſuadé que ſon ame avoit été l'ame de *Socrate*; (Je n'examinerai point ſi cette prétention étoit bien fondée; mais ce que je puis aſſurer certainement, c'eſt que dans le poſte qu'il a rempli, & qui n'étoit pas de petite importance, il a paſſé pour un homme fort raiſonnable, & il a paru, par ſes ouvrages qui ont vu le jour, qu'il ne manquoit ni d'eſprit ni de ſavoir :) cet homme, ou quelqu'autre qui crût la tranſmigration des

CHAP. XXVII.

ames, diroit-il qu'il pourroit être la même perſonne que *Socrate*, quoiqu'il ne trouvât en lui-même aucun ſentiment des actions ou des penſées de Socrate? Qu'un homme, après avoir réfléchi ſur ſoi-même, conclue qu'il a en lui-même une ame immatérielle qui eſt ce qui penſe en lui, & le fait être le même dans le changement continuel qui arrive à ſon corps, & que c'eſt-là ce qu'il appelle *ſoi-même*: qu'il ſuppoſe encore, que c'eſt la même ame qui étoit dans *Neſtor* ou dans *Therſite* au ſiege de *Troye*; car, les ames étant indifférentes à l'égard de quelque portion de matiere que ce ſoit, autant que nous le pouvons connoître par leur nature, cette ſuppoſition ne renferme aucune abſurdité apparente, & par conſéquent cette ame peut avoir été alors auſſi-bien celle de *Neſtor* ou de *Therſite*, qu'elle eſt préſentement celle de quelqu'autre homme: Cependant, ſi cet homme n'a préſentement aucun * ſentiment de quoi que ce ſoit que *Neſtor* ou *Therſite* ait jamais fait ou penſé, conçoit-il, ou peut-il concevoir qu'il eſt la *même perſonne* que *Neſtor* ou *Therſite*? Peut-il prendre part aux actions de ces deux anciens Grecs? Peut-il ſe les attribuer, ou penſer qu'elles ſoient plutôt ſes propres actions que celles de quelqu'autre homme qui ait jamais exiſté? Il eſt viſible que le ſentiment qu'il a de ſa propre exiſtence, ne s'étendant à aucune des actions de Neſtor ou de Therſite, il n'eſt pas plus une même perſonne

* ou *Conſcience.*

avec l'un des deux, que ſi l'ame ou l'eſprit immatériel qui eſt préſentement en lui, avoit été créé & avoit commencé d'exiſter lorſqu'il commença d'animer le corps qu'il a préſentement; quelque vrai qu'il fût d'ailleurs que le même eſprit, qui avoit animé le corps de Neſtor ou de Therſite, étoit le même en nombre que celui qui anime le ſien préſentement. Cela, dis-je, ne contribueroit pas davantage à le faire *la même perſonne* que Neſtor, que ſi quelques-unes des particules de matiere qui une fois ont fait partie de Neſtor, étoient à préſent une partie de cet homme-là : car la même ſubſtance immatérielle ſans la même *con-ſcience*, ne fait non plus la même perſonne pour être unie à tel ou tel corps, que les mêmes particules de matiere, unies à quelque corps ſans une *con-ſcience* commune, peuvent faire la même perſonne. Mais que cet homme vienne à trouver en lui-même que quelqu'une des actions de Neſtor lui appartient comme émanée de lui-même, il ſe trouve alors la même perſonne que Neſtor. CHAP. XXVII.

§. 15. Et par-là nous pouvons concevoir ſans aucune peine ce qui, à la réſurrection, doit faire la même perſonne, quoique dans un corps qui n'ait pas exactement la même forme & les mêmes parties qu'il avoit dans ce monde, pourvu que la même *con-ſcience* ſe trouve jointe à l'eſprit qui l'anime. Cependant l'ame toute ſeule, le corps étant changé, peut

CHAP. XXVII.

à peine ſuffire pour faire *le même homme*, hormis à l'égard de ceux qui attachent toute l'eſſence de l'homme à l'ame qui eſt en lui. Car que l'ame d'un *prince*, accompagnée d'un ſentiment intérieur de la vie de prince qu'il a déjà menée dans le monde, vînt à entrer dans le corps d'un *ſavetier*, auſſi-tôt que l'ame de ce pauvre homme auroit abandonné ſon corps, chacun voit que ce ſeroit la même perſonne que le prince, uniquement reſponſable des actions qu'elle auroit faites étant prince. Mais qui voudroit dire que ce ſeroit *le même homme* ? Le corps doit donc entrer auſſi dans ce qui conſtitue l'homme : & je m'imagine qu'en ce cas-là le corps détermineroit l'*homme*, au jugement de tout le monde ; & que l'ame accompagnée de toutes les penſées de prince qu'elle avoit autrefois, ne conſtitueroit pas un autre homme. Ce ſeroit toujours le même ſavetier, dans l'opinion de chacun, (1) lui ſeul excepté. Je ſais que dans le langage ordinaire *la même perſonne*, & *le même homme* ſignifient une ſeule & même choſe. A la vérité, il ſera toujours libre à chacun de parler com-

(1) Si lui ſeul doit être excepté, & qu'on convienne qu'il ſait mieux que perſonne qu'il n'eſt pas *le même ſavetier*, ce qu'on ne ſauroit nier ; il ſemble qu'ici cet exemple eſt beaucoup plus propre à brouiller le point en queſtion qu'à l'éclaircir. Car puiſqu'en effet, & de l'aveu de M. Locke, cet homme n'eſt point *le même ſavetier*, c'eſt donc un autre homme.

me il voudra & d'attacher tels ſons articulés à telles idées qu'il jugera à propos, & de les changer auſſi ſouvent qu'il lui plaira. Mais lorſque nous voudrons rechercher ce que c'eſt qui fait le *même eſprit*, le *même homme*, ou la *même perſonne*, nous ne ſaurions nous diſpenſer de fixer en nous-mêmes les idées d'*eſprit*, d'*homme* & de *perſonne*; & après avoir ainſi établi ce que nous entendons par ces trois mots, il ne ſera pas mal-aiſé de déterminer à l'égard d'aucune de ces choſes ou d'autres ſemblables, quand c'eſt qu'elle eſt, ou n'eſt pas la *même*. CHAP. XXVII.

§. 16. Mais quoique la même ſubſtance immatérielle ou la même ame ne ſuffiſe pas toute ſeule pour conſtituer l'homme, où qu'elle ſoit, & dans quelqu'état qu'elle exiſte; il eſt pourtant viſible que la *conſcience*, auſſi loin qu'elle peut s'étendre, quand ce ſeroit juſqu'aux ſiecles paſſés, réunit dans une même perſonne les *exiſtences* & les actions les plus éloignées par le temps, tout de même qu'elle unit l'exiſtence & les actions du moment immédiatement précédent; de ſorte que quiconque a une *con-ſcience*, un ſentiment intérieur de quelques actions préſentes & paſſées, eſt la même perſonne à qui ces actions appartiennent. Si, par exemple, je *ſentois* également en moi même que j'ai vu l'arche & le déluge de *Noë*, comme je *ſens* que j'ai vu, l'hiver paſſé, l'inondation de la *Tamiſe*, ou que j'écris préſentement; je ne pourrois non plus douter, que le *moi* qui *La Conſcience ſuit la même perſonne.*

CHAP. XXVII.

écris dans ce moment, qui a vu, l'hiver paſſé, inonder la Tamiſe, & qui a été préſent au déluge univerſel, ne fût le même *ſoi*, dans quelque ſubſtance que vous mettiez ce *ſoi*; que je ſuis certain, que moi, qui écris ceci, ſuis, à préſent que j'écris, le même *moi* que j'étois hier, ſoit que je ſois tout compoſé ou non de la même ſubſtance matérielle ou immatérielle. Car, pour être le même *ſoi*, il eſt indifférent que ce même *ſoi* ſoit compoſé de la même ſubſtance, ou de différentes ſubſtances; car je ſuis autant intéreſſé & auſſi juſtement reſponſable pour une action faite il y a mille ans, qui m'eſt préſentement adjugée par cette (1) *con-ſcience* que j'en ai, comme ayant été faite par moi-même, que je le ſuis pour ce que je viens de faire dans le moment précédent.

Le *Soi* dépend de la *con-ſcience.*

§. 17. Le *ſoi*, eſt cette choſe penſante, intérieurement convaincue de ſes propres actions, (de quelque ſubſtance qu'elle ſoit formée, ſoit ſpirituelle ou matérielle, ſimple ou compoſée, il n'importe) qui ſent du plaiſir & de la douleur, qui eſt capable de bonheur ou de miſère, & par-là eſt intéreſſée pour ſoi-même, auſſi loin que cette *con-ſcience* peut s'étendre. Ainſi chacun éprouve, tous les jours, que tandis que ſon

---

[1] *Self conſciouſneſſ*: mot expreſſif en Anglois, qu'on ne ſauroit rendre en François dans toute ſa force. Je le mets ici en faveur de ceux qui entendent l'Anglois.

petit doigt eſt compris ſous cette *con-ſcience*, il fait autant partie de ſoi-même que ce qui y a le plus de part. Et ſi ce petit doigt venant à être ſéparé du reſte du corps, cette *con-ſcience* accompagnoit le petit doigt, & abandonnoit le reſte du corps, il eſt évident que le petit doigt ſeroit la *perſonne*, la *même perſonne*; & qu'alors le *ſoi* n'auroit rien à démêler avec le reſte du corps. Comme, dans ce cas, ce qui fait la même perſonne & conſtitue ce *ſoi* qui en eſt inſéparable, c'eſt la *con-ſcience* qui accompagne la ſubſtance lorſqu'une partie vient à être ſéparée de l'autre; il en eſt de même par rapport aux ſubſtances qui ſont éloignées par le temps. Ce à quoi la *con-ſcience* de cette préſente *choſe penſante* ſe peut joindre, fait la même *perſonne* & le même *ſoi* avec elle, & non avec aucune autre choſe; & ainſi il reconnoît & s'attribue à lui-même toutes les actions de cette choſe, comme des actions qui lui ſont propres, autant que cette *con-ſcience* s'étend; & pas plus loin, comme l'appercevront tous ceux qui y feront quelque réflexion. CHAP. XXVII.

§. 18. C'eſt ſur cette *identité perſonnelle* qu'eſt fondé tout le droit & toute la juſtice des peines & des récompenſes, du bonheur & de la miſère, puiſque c'eſt ſur cela que chacun eſt intéreſſé pour *lui-même*, ſans ſe mettre en peine de ce qui arrive d'aucune ſubſtance qui n'a aucune liaiſon avec cette *con-ſcience*, ou qui n'y a point de part. Car, comme il paroît nettement dans l'exemple que je viens de propoſer, ſi la Ce qui eſt l'objet des Récompenſes & des Châtiments.

CH. XXVII.

con-ſcience ſuivoit le petit doigt, lorſqu'il vient à être coupé, le même *ſoi* qui hier étoit intéreſſé pour tout le corps, comme faiſant partie de *lui-même*, ne pourroit que regarder les actions qui furent faites hier, comme des actions qui lui appartiennent préſentement. Et cependant, ſi le même corps continuoit de vivre & d'avoir, immédiatement après la ſéparation du petit doigt ſa *con-ſcience* particuliere à laquelle le petit doigt n'eût aucune part, le *ſoi* attaché au petit doigt n'auroit garde d'y prendre aucun intérêt, comme à une partie de *lui-même*, ne pourroit avouer aucune de ſes actions, & l'on ne pourroit non plus lui en imputer aucune.

§. 19. Nous pouvons voir par-là en quoi conſiſte l'*identité perſonnelle*, & qu'elle ne conſiſte pas dans l'identité de ſubſtance, mais, comme j'ai dit, dans l'identité de *con-ſcience*: de ſorte que ſi *Socrate* & le préſent roi du *Mogol* participent à cette derniere identité, Socrate & le roi du Mogol ſont une même perſonne. Que le même Socrate veillant & dormant, ne participe pas à une ſeule & même *con-ſcience*, Socrate veillant & dormant, n'eſt pas la même perſonne. Et il n'y auroit pas plus de juſtice à punir Socrate veillant pour ce qu'auroit penſé Socrate dormant, & dont Socrate veillant n'auroit jamais eu aucun ſentiment, qu'à punir un jumeau pour ce qu'auroit fait ſon frere & dont il n'auroit aucun ſentiment, parce que leur extérieur ſeroit ſi ſemblable qu'on ne pourroit les

diſtinguer l'un de l'autre; car on a vu de tels jumeaux. CHAP. XXVII.

§. 20. Mais voici une objection qu'on fera peut-être encore ſur cet article : ſuppoſé que je perde entiérement le ſouvenir de quelques parties de ma vie, ſans qu'il ſoit poſſible de le rappeler, de ſorte que je n'en aurai peut-être jamais aucune connoiſſance : ne ſuis-je pourtant pas la même perſonne qui a fait ces actions, qui a eu ces penſées, deſquelles j'ai eu une fois en moi-même un ſentiment poſitif, quoique je les aye oubliées préſentement ? Je réponds à cela, que nous devons prendre garde à quoi ce mot JE eſt appliqué dans cette occaſion. Il eſt viſible que dans ce cas il ne déſigne autre choſe que l'homme. Et comme on préſume que le même homme eſt la même perſonne, on ſuppoſe aiſément qu'ici le mot JE ſignifie auſſi la même perſonne. Mais s'il eſt poſſible à un même homme d'avoir en différents temps une *con-ſcience* diſtincte & incommunicable, il eſt hors de doute que le même homme doit conſtituer différentes perſonnes en différents temps ; & il paroît par des déclarations ſolemnelles que c'eſt-là le ſentiment du genre humain : car les loix humaines ne puniſſent pas l'*homme fou* pour les actions que fait l'*homme de ſens raſſis*, ni l'homme de ſens raſſis pour ce qu'a fait l'homme fou, par où elles en font deux perſonnes ; ce qu'on peut expliquer en quelque ſorte par une façon de parler dont on ſe ſert communément en françois, quand

CHAP. XXVII.

on dit, *un tel n'eſt plus le même*, ou, (1) *il eſt hors de lui-même* : expreſſions qui donnent à entendre en quelque maniere que ceux qui s'en ſervent préſentement, ou du moins qui s'en ſont ſervis au commencement, ont cru que le *ſoi* étoit changé, que ce *ſoi*, dis-je, qui conſtitue la même perſonne, n'étoit plus dans cet homme.

Différence entre l'identité d'*homme* & celle de *perſonne*.

§. 21. Il eſt pourtant bien difficile de concevoir que Socrate, le même homme individuel, ſoit deux perſonnes. Pour nous aider un peu nous-mêmes à réſoudre cette difficulté, nous devons conſidérer ce qu'on peut entendre par *Socrate*, ou par le même homme individuel.

On ne peut entendre par-là que ces trois choſes.

Premierement, la même ſubſtance individuelle, immatérielle & penſante, en un mot, la même ame en nombre, & rien autre choſe.

Ou, en ſecond lieu, le même animal ſans aucun rapport à l'ame immatérielle.

Ou, en troiſieme lieu, le même eſprit immatériel uni au même animal.

Qu'on prenne telle de ces ſuppoſitions qu'on voudra, il eſt impoſſible de faire conſiſter l'*identité perſonnelle* dans autre

---

[1] Ce ſont des expreſſions plus populaires que philoſophiques, comme il paroît par l'uſage qu'on en a toujours fait. *Tu fac apud te ut ſies*, dit *Térence* dans l'*Adrienne*, acte II, Scene 4.

choſe que dans la *con-ſcience*, ou même de la porter au-delà. CHAP. XXVII.

Car, par la premiere de ces ſuppoſitions, on doit reconnoître qu'il eſt poſſible qu'un homme né de différentes femmes & en divers temps, ſoit le même homme; façon de parler qu'on ne ſauroit admettre ſans avouer qu'il eſt poſſible qu'un même homme ſoit auſſi-bien deux perſonnes diſtinctes, que deux hommes qui ont vécu en différents ſiecles ſans avoir eu aucune connoiſſance mutuelle de leurs penſées.

Par la ſeconde & la troiſieme ſuppoſition, Socrate dans cette vie, & après, ne peut être en aucune maniere le même homme qu'à la faveur de la même *con-ſcience*; & ainſi, en faiſant conſiſter l'*identité humaine* dans la même choſe à quoi nous attachons l'*identité perſonnelle*, il n'y aura point d'inconvénient à reconnoître que le même homme eſt la même perſonne. Mais en ce cas-là, ceux qui ne placent l'*identité humaine* que dans la *con-ſcience*, & non dans aucune autre choſe, s'engagent dans un fâcheux défilé; car il leur reſte à voir comment ils pourront faire que Socrate enfant ſoit le même homme que Socrate après la réſurrection. Mais quoique ce *ſoi* qui, ſelon certaines gens, conſtitue l'*homme*, & par conſéquent le même individuel, (ſur quoi peut-être il y en a peu qui ſoient d'un même avis,) il eſt certain qu'on ne ſauroit placer l'identité perſonnelle dans aucune autre choſe que dans la *con-ſcience*, qui ſeule fait ce qu'on appelle

CH. XXVII.

ſoi-même, ſans s'embarraſſer dans de grandes abſurdités.

§. 22. Mais ſi un homme qui eſt ivre, & qui enſuite ne l'eſt plus, n'eſt pas la même perſonne, pourquoi le punit-on pour ce qu'il a fait étant ivre, quoiqu'il n'en ait plus aucun ſentiment ? Il eſt tout autant la même perſonne qu'un homme qui pendant ſon ſommeil marche & fait pluſieurs autres choſes, & qui eſt reſponſable de tout le mal qu'il vient à faire dans cet état, les loix humaines puniſſant l'un & l'autre par une juſtice conforme à leur maniere de connoître les choſes. Comme dans ces cas-là, elles ne peuvent pas diſtinguer certainement ce qui eſt réel, & ce qui eſt contrefait, l'ignorance n'eſt pas reçue pour excuſe de ce qu'on a fait étant ivre ou endormi. Car quoique la punition ſoit attachée à la *perſonnalité*, & la perſonnalité à la *con-ſcience*, & qu'un homme ivre n'ait peut-être aucune *con-ſcience* de ce qu'il fait, il eſt pourtant puni devant les tribunaux humains, parce que le fait eſt prouvé contre lui, & qu'on ne ſauroit prouver pour lui le défaut de *con-ſcience*. Mais au grand & redoutable jour du jugement, où les ſecrets de tous les cœurs ſeront découverts, on a droit de croire que perſonne ne ſera reſponſable de ce qui lui eſt entierement inconnu, mais que chacun recevra ce qui lui eſt dû, étant accuſé ou excuſé par ſa propre conſcience.

La *con-ſcience* ſeule

§. 23. Il n'y a que la *con-ſcience* qui puiſſe réunir dans une même perſonne des *exiſ-*

tences éloignées. L'identité de ſubſtance ne peut le faire. Car quelle que ſoit la ſubſtance, de quelque maniere qu'elle ſoit formée, il n'y a point de *perſonnalité* ſans *con-ſcience* ; & un cadavre peut auſſi-bien être une perſonne, qu'aucune ſorte de ſubſtance peut l'être ſans *con-ſcience.*

CHAP. XXVII. conſtitue la *ſoi.*

Si nous pouvions ſuppoſer deux *con-ſciences* diſtinctes & incommunicables, qui agiroient dans le même corps, l'une conſtamment pendant le jour, & l'autre durant la nuit, & d'un autre côté la même *con-ſcience* agiſſant par intervalle dans deux corps différents; je demande ſi, dans le premier cas, l'homme de jour & l'homme de nuit, ſi j'oſe m'exprimer de la ſorte, ne ſeroient pas deux perſonnes auſſi diſtinctes que *Socrate* & *Platon* ; & ſi, dans le ſecond cas, ce ne ſeroit pas une ſeule perſonne dans deux corps diſtincts, tout de même qu'un homme eſt le même homme dans deux différents habits ? Et il n'importe en rien de dire, que cette même *con-ſcience* qui affecte deux différents corps, & ces *con-ſciences* diſtinctes qui affectent le même corps en divers temps, appartiennent l'une à la même ſubſtance immatérielle, & les deux autres à deux diſtinctes ſubſtances immatérielles qui introduiſent ces diverſes *con-ſciences* dans ces corps-là. Car, que cela ſoit vrai ou faux, le cas ne change en rien du tout, puiſqu'il eſt évident que l'*identité perſonnelle* ſeroit également déterminée par la *con-ſcience*, ſoit que cette *con-ſcience* fût attachée à quelque ſubſtance individuelle

CHAP. XXVII.

immatérielle, ou non. Car, après avoir accordé que la ſubſtance penſante qui eſt dans l'homme, doit être ſuppoſée néceſſairement immatérielle, il eſt évident qu'une choſe immatérielle qui penſe, doit quelquefois perdre de vue *ſa con-ſcience* paſſée & la rappeler de nouveau, comme il paroît en ce que les hommes oublient ſouvent leurs actions paſſées, & que pluſieurs fois l'eſprit rappelle le ſouvenir de choſes qu'il avoit faites, mais dont il n'avoit eu aucune réminiſcence pendant vingt ans de ſuite. Suppoſez que ces intervalles de mémoire & d'oubli reviennent par tour, le jour & la nuit, dès-là vous avez deux perſonnes avec le même eſprit immatériel, tout ainſi que dans l'exemple que je viens de propoſer, on voit deux perſonnes dans un même corps. D'où il s'enſuit, que le *ſoi* n'eſt pas déterminé par l'identité ou la diverſité de ſubſtance, dont on ne peut être aſſuré, mais ſeulement par l'identité de *con-ſcience.*

§. 24. A la vérité, le *ſoi* peut concevoir que la ſubſtance dont il eſt préſentement compoſé, a exiſté auparavant, uni au même être qui ſe ſent le même. Mais ſéparez-en la *con-ſcience*, cette ſubſtance ne conſtitue non plus le même *ſoi*, ou n'en fait non plus une partie, que quelqu'autre ſubſtance que ce ſoit, comme il paroît par l'exemple que nous avons déjà donné, d'un membre retranché du reſte du corps, dont la chaleur, la froideur, ou les autres affections n'étant plus attachées au ſenti-

ment intérieur que l'homme a de ce qui le touche, ce membre n'appartient pas plus au *ſoi* de l'homme qu'aucune autre matiere de l'univers. Il en ſera de même de toute ſubſtance immatérielle qui eſt deſtituée de cette *con-ſcience* par laquelle je ſuis *moi-même* à moi-même; car s'il y a quelque partie de ſon exiſtence dont je ne puiſſe rappeler le ſouvenir pour la joindre à cette *con-ſcience* préſente, par laquelle je ſuis préſentement moi-même, elle n'eſt non plus moi-même par rapport à cette partie de ſon exiſtence, que quelqu'autre être immatériel que ce ſoit. Car qu'une ſubſtance ait penſé ou fait des choſes que je ne puis rappeler en moi-même, ni en faire mes propres penſées & mes propres actions par ce que nous nommons *con-ſcience*, tout cela, dis-je, a beau avoir été fait ou penſé par une partie de moi, il ne m'appartient pourtant pas plus, que ſi un autre être immatériel qui eût exiſté en tout autre endroit, l'eût fait ou penſé. CHAP. XXVII.

§. 25. Je tombe d'accord que l'opinion la plus probable, c'eſt que ce ſentiment intérieur que nous avons de notre exiſtence & de nos actions, eſt attaché à une ſeule ſubſtance individuelle & immatérielle.

Mais que les hommes décident ce point comme ils voudront, ſelon leurs différentes hypothéſes, chaque être intelligent, ſenſible au bonheur ou à la miſere, doit reconnoître qu'il y a en lui quelque choſe qui eſt *lui-même*, à quoi il s'intéreſſe, & dont il deſire le bonheur; que ce *ſoi* a exiſté

CHAP. XXVII.

dans une durée continue plus d'un inſtant; qu'ainſi il eſt poſſible qu'à l'avenir il exiſte, comme il a déjà fait, des mois & des années, ſans qu'on puiſſe mettre des bornes préciſes à ſa durée; & qu'il peut être le même *ſoi*, à la faveur de la même *con-ſcience*, continuée pour l'avenir. Et ainſi, par le moyen de cette *con-ſcience*, il ſe trouve être le même *ſoi* qui fit, il y a quelques années, telle ou telle action, par laquelle il eſt préſentement heureux ou malheureux. Dans cette expoſition de ce qui conſtitue le *ſoi*, on n'a point d'égard à la même ſubſtance numérique comme conſtituant le *même ſoi*, mais à la même *con-ſcience* continuée; & quoique différentes ſubſtances puiſſent avoir été unies à cette *con-ſcience* & en avoir été ſéparées dans la ſuite, elles ont pourtant fait partie de ce même *ſoi*, tandis qu'elles ont perſiſté dans une union vitale avec le ſujet où cette *con-ſcience* réſidoit alors. Ainſi chaque partie de notre corps qui eſt vitalement unie à ce qui agit en nous avec *con-ſcience*, fait une partie de *nous-mêmes*; mais dès qu'elle vient à être ſéparée de cette union vitale, par laquelle cette *con-ſcience* lui eſt communiquée, ce qui étoit partie de nous-mêmes, il n'y a qu'un moment, ne l'eſt non plus à préſent, qu'une portion de matiere unie vitalement au corps d'un autre homme, eſt une partie de *moi-même*; & il n'eſt pas impoſſible qu'elle puiſſe devenir en peu de temps une partie réelle d'une autre perſonne. Voilà comment une même ſubſ-

tance numérique vient à faire partie de deux différentes perſonnes, & comme une même perſonne eſt conſervée parmi le changement de différentes ſubſtances. Si l'on pouvoit ſuppoſer un eſprit entiérement privé de tout ſouvenir & de toute *con-ſcience* de ſes actions paſſées, comme nous éprouvons que les nôtres le ſont à l'égard d'une grande partie, & quelquefois de toutes, l'union ou la ſéparation d'une telle ſubſtance ſpirituelle ne feroit non plus de changement à l'*identité perſonnelle*, que celle que fait quelque particule de matiere que ce puiſſe être. Toute ſubſtance vitalement unie à ce préſent être penſant, eſt une partie de ce même *ſoi* qui exiſte préſentement; & toute ſubſtance qui lui eſt unie par la *con-ſcience* des actions paſſées, fait auſſi partie de ce même *ſoi*, qui eſt le même tant à l'égard de ce temps paſſé qu'à l'égard du temps préſent. CHAP. XXVII.

§. 26. Je regarde le mot de *perſonne* comme un mot qui a été employé pour déſigner préciſément ce qu'on entend par *ſoi-même*. Par-tout où un homme trouve ce qu'il appelle *ſoi-même*, je crois qu'un autre peut dire que là réſide la même perſonne. Le mot de *perſonne* eſt un terme de barreau qui *approprie* des actions & le mérite ou le démérite de ſes actions & qui par conſéquent n'appartient qu'à des agents intelligents, capables de loi, & de bonheur ou de miſere. La *perſonnalité* ne s'étend au-delà de l'exiſtence préſente juſqu'à ce qui eſt paſſé, que par le moyen de Le mot de *Perſonne* eſt un terme de Barreau.

CHAP. XXVII.

la *con-ſcience,* qui fait que la perſonne prend intérêt à des actions paſſées, en devient reſponſable, les reconnoît pour ſiennes, & ſe les impute ſur le même fondement & pour la même raiſon qu'elle s'attribue les actions préſentes. Et tout cela eſt fondé ſur l'intérêt qu'on prend au bonheur qui eſt inévitablement attaché à la *con-ſcience ;* car ce qui a un ſentiment de plaiſir & de douleur, deſire que ce *ſoi* en qui réſide ce ſentiment, ſoit heureux. Ainſi toute action paſſée, qu'il ne ſauroit adopter ou *approprier* par la *con-ſcience* à ce préſent *ſoi*, ne peut non plus l'intéreſſer que s'il ne l'avoit jamais faite, de ſorte que s'il venoit à recevoir du plaiſir ou de la douleur, c'eſt-à-dire, des récompenſes ou des peines en conſéquence d'une telle action, ce ſeroit autant que s'il devenoit heureux ou malheureux dès le premier moment de ſon exiſtence ſans l'avoir mérité en aucune maniere. Car ſuppoſé qu'un homme fût puni préſentement pour ce qu'il a fait dans une autre vie, mais dont on ne ſauroit lui faire avoir abſolument aucune *con-ſcience*, il eſt tout viſible qu'il n'y auroit aucune différence entre un tel traitement, & celui qu'on lui feroit en le créant miſérable. C'eſt pourquoi ſaint *Paul* nous dit, qu'au jour du jugement, où *Dieu rendra à chacun ſelon ſes œuvres, les cœurs ſeront manifeſtés.* La ſentence ſera juſtifiée par la conviction même où ſeront tous les hommes, que dans quelques corps qu'ils paroiſſent, ou à quelque ſubſtance que ce ſentiment intérieur ſoit

attaché, ils ont *eux-mêmes* commis telles ou telles actions, & qu'ils méritent le châtiment qui leur eſt infligé pour les avoir commiſes. CHAP. XXVII.

§. 27. Je n'ai pas de peine à croire que certaines ſuppoſitions que j'ai faites pour éclaircir cette matiere, paroîtront étranges à quelques-uns de mes lecteurs ; & peut-être le ſont-elles effectivement. Il me ſemble pourtant qu'elles ſont excuſables, vu l'ignorance où nous ſommes concernant la nature de cette *choſe penſante* qui eſt *nous-mêmes*. Si nous ſavions ce que c'eſt que cet être, ou comment il eſt uni à un certain aſſemblage d'eſprits animaux qui ſont dans un flux continuel, ou s'il pourroit ou ne pourroit pas penſer & ſe reſſouvenir hors d'un corps organiſé comme ſont les nôtres ; & ſi Dieu a jugé à propos d'établir qu'un tel eſprit ne fût uni qu'à un tel corps, en ſorte que ſa faculté de retenir ou de rappeler les idées dépendît de la juſte conſtitution des organes de ce corps ; ſi, dis-je, nous étions une fois bien inſtruits de toutes ces choſes, nous pourrions voir l'abſurdité de quelques-unes des ſuppoſitions que je viens de faire. Mais ſi, dans les ténebres où nous ſommes ſur ce ſujet, nous prenons l'eſprit de l'homme, comme on a accoutumé de faire préſentement, pour une ſubſtance immatérielle, indépendante de la matiere, à l'égard de laquelle il eſt également indifférent ; il ne peut y avoir aucune abſurdité, ſur la nature des choſes, à ſuppoſer que le même eſprit peut en divers

CHAP. XXVIII.

temps être uni à différents corps, & compoſer avec eux un ſeul homme durant un un certain temps, tout ainſi que nous ſuppoſons que ce qui étoit hier une partie du corps d'une brebis, peut être demain une partie du corps d'un homme, & faire dans cette union une partie vitale de *melibée* auſſibien qu'il faiſoit auparavant une partie de ſon *belier*.

§. 28. Enfin, toute ſubſtance qui commence à exiſter, doit néceſſairement être la même durant ſon exiſtence : de même, quelque compoſition de ſubſtance qui vienne à exiſter, le compoſé doit être le même pendant que ces ſubſtances ſont ainſi jointes enſemble ; & tout *mode* qui commence à exiſter, eſt auſſi le même durant tout le temps de ſon exiſtence. Enfin la même regle a lieu, ſoit que la compoſition renferme des ſubſtances diſtinctes, ou différents *modes*. D'où il paroît que la difficulté ou l'obſcurité qu'il y a dans cette matiere vient plutôt des mots mal appliqués, que de l'obſcurité des choſes mêmes. Car quelle que ſoit la choſe qui conſtitue une idée ſpécifique, déſignée par un certain nom, ſi cette idée eſt conſtamment attachée à ce nom, la diſtinction de l'identité ou de la diverſité d'une choſe ſera fort aiſée à concevoir, ſans qu'il puiſſe naître aucun doute ſur ce ſujet.

§. 29. Suppoſons, par exemple, qu'un eſprit raiſonnable conſtitue l'*idée d'un homme*, il eſt aiſé de ſavoir ce que c'eſt que le *même homme* ; car il eſt viſible qu'en ce cas

cas-là le même eſprit, ſéparé du corps ou dans le corps, ſera le *même homme.* Que ſi l'on ſuppoſe qu'un eſprit raiſonnable, vitalement uni à un corps d'une certaine configuration de parties, conſtitue un homme, l'homme ſera *le même*, tandis que cet eſprit raiſonnable reſtera uni à cette configuration vitale de parties, quoique continuée dans un corps dont les particules ſe ſuccédent les unes aux autres dans un flux perpétuel. Mais ſi d'autres gens ne renferment dans leur idée de l'homme que l'union vitale de ces parties avec une certaine forme extérieure, un homme reſtera *le même* auſſi long-temps que cette union vitale & cette forme reſteront dans un compoſé, qui n'eſt le même qu'à la faveur d'une ſucceſſion de particules, continuée dans un flux perpétuel. Car quelle que ſoit la compoſition dont une idée complexe eſt formée, tant que l'exiſtence la fait une choſe particuliere ſous une certaine dénomination, la même exiſtence continuée fait qu'elle continue d'être le même individu ſous la même dénomination.

CH. XXVII.

CHAPITRE XXVIII.

De quelques autres relations, & ſur-tout, des relations Morales.

CH. XXVIII.

Relations proportionnelles.

§. 1. OUTRE les raiſons de comparer ou de rapporter les choſes l'une à l'autre, dont je viens de parler, & qui ſont fondées ſur le temps, le lieu & la *cauſalité*, il y en a une infinité d'autres, comme j'ai déjà dit, dont je vais propoſer quelques-unes.

Je mets dans le premier rang toute *idée ſimple*, qui étant capable de parties & de degrés, fournit un moyen de comparer les ſujets où elle ſe trouve, l'un avec l'autre, par rapport à cette idée ſimple ; par exemple, *plus blanc*, *plus doux*, *plus gros*, *égal*, *davantage*, &c. Ces relations qui dépendent de l'égalité & de l'excès de la même idée ſimple, en différents ſujets, peuvent être appelées, ſi l'on veut, *proportionnelles*. Or que ces ſortes de relations roulent uniquement ſur les idées ſimples que nous avons reçues par la *ſenſation* ou par la *réflexion* : cela eſt ſi évident qu'il ſeroit inutile de le prouver.

Relations naturelles.

§. 2. En ſecond lieu, une autre raiſon de comparer des choſes enſemble, ou de conſidérer une choſe enſorte qu'on renferme quelqu'autre choſe dans cette conſidération, ce ſont les circonſtances de leur origine

CH. XXVIII.

ou de leur commencement, qui n'étant pas altérées dans la ſuite, fondent des relations qui durent auſſi long-temps que les ſujets auxquels elles appartiennent : par exemple, *pere* & *enfant*, *freres*, *couſins germains*, &c. dont les relations ſont établies ſur la communauté d'un même ſang auquel ils parcipent en différents degrés, *Compatriotes*, c'eſt-à-dire, ceux qui ſont nés dans un même pays. Et ces relations, je les nomme *naturelles*. Nous pouvons obſerver à ce propos que les hommes ont adapté leurs notions & leur langage à l'uſage de la vie commune, & non pas à la vérité & à l'étendue des choſes. Car il eſt certain que dans le fonds, la relation entre celui qui produit & celui qui eſt produit, eſt la même dans les différentes races des autres animaux que parmi les hommes : cependant on ne s'aviſe gueres de dire, ce taurau eſt le grand-pere d'un tel veau, ou que deux pigeons ſont couſins germains. Il eſt fort néceſſaire que, parmi les hommes, on remarque ces relations & qu'on les déſigne par des noms diſtincts, parce que dans les loix, & dans d'autres commerces qui les lient enſemble, on a occaſion de parler des hommes & de les déſigner ſous ces ſortes de relations. Mais il n'en eſt pas de même des bêtes. Comme les hommes n'ont que peu ou point du tout de ſujet de leur appliquer ces relations, ils n'ont pas jugé à propos de leur donner des noms diſtincts & particuliers. Cela peut ſervir en paſſant à nous donner quelque connoiſſance du diffé-

Ch. XXVIII.

rent état & progrès des langues qui, ayant été uniquement formées pour la commodité de communiquer enſemble, ſont proportionnées aux notions des hommes & au deſir qu'ils ont de s'entre-communiquer des penſées qui leur ſont familieres, mais nullement à la réalité ou à l'étendue des choſes ni aux divers rapports qu'on peut trouver entr'elles, non plus qu'aux différentes conſidérations abſtraites dont elles peuvent fournir le ſujet. Où ils n'ont point eu de notions philoſophiques, il n'ont point eu non plus de termes pour les exprimer, & l'on ne doit pas être ſurpris que les homme n'ayent point inventé de noms, pour exprimer des penſées, dont ils n'ont point occaſion de s'entretenir. D'où il eſt aiſé de voir pourquoi, dans certains pays, les homme n'ont pas même un mot pour déſigner un cheval, pendant qu'ailleurs moins curieux de leur propre généalogie que de celle de leurs chevaux, ils ont non-ſeulement des noms pour chaque cheval en particulier, mais auſſi pour les différents degrés de parentage qui ſe trouvent entr'eux.

Rapport d'inſtitution.

§. 3. En troiſieme lieu, le fondement ſur lequel on conſidere quelquefois les choſes, l'une par rapport à l'autre, c'eſt un certain acte par lequel on vient à faire quelque choſe en vertu d'un droit moral, d'un certain pouvoir, ou d'une obligation particuliere. Ainſi un *Général* eſt celui qui a le pouvoir de commander une armée, & une *armée* qui eſt ſous le commandement d'un général, eſt un amas d'hommes

armés, obligés d'obéir à un ſeul homme. *Un citoyen* ou un *bourgeois* eſt celui qui a droit à certains privileges dans tel ou tel lieu. Toutes ces ſortes de relations qui dépendent de la volonté des hommes ou des accords qu'ils ont fait entr'eux, je les appelle *rapports d'inſtitution* ou *volontaires*; & l'on peut les diſtinguer des relations *naturelles*, en ce que la plupart, pour ne pas dire toutes, peuvent être altérées d'une maniere ou d'autre & ſéparées des perſonnes à qui elles ont appartenu quelquefois, ſans que pourtant aucune des ſubſtances qui ſont le ſujet de la relation vienne à être détruite. Mais quoiqu'elles ſoient toutes réciproques, auſſi-bien que les autres, & qu'elles renferment un rapport de deux choſes, l'une à l'autre : cependant parce que ſouvent l'une des deux n'a point de nom relatif qui emporte cette mutuelle correſpondance, les hommes n'en prennent pour l'ordinaire aucune connoiſſance, & ne penſent point à la relatiou qu'elles renferment effectivement. Par exemple, on reconnoît ſans peine que les termes de *Patron* & de *Client* ſont relatifs : mais dès qu'on entend ceux de *Dictateur* ou de *Chancelier*, on ne ſe les figure pas ſi promptement ſous cette idée ; parce qu'il n'y a point de nom particulier pour déſigner ceux qui ſont ſous le commandement d'un dictateur ou d'un chancelier, & qui exprime un rapport à ces deux ſortes de magiſtrats ; quoiqu'il ſoit indubitable que l'un & l'autre ont certain pouvoir ſur quelques autres per-

CH. XXVIII.

CH. XXVIII. Relations Morales.

ſonnes, tout auſſi-bien qu'un patron avec ſon client, ou un général avec ſon armée.

§. 4. Il y a, en quatrieme lieu, une autre ſorte de relation, qui eſt la convenance ou la diſconvenance qui ſe trouve entre les actions volontaires des hommes, & une regle à quoi on les rapporte & par où l'on en juge, ce qu'on peut appeler, à mon avis, *Relation morale* : parce que c'eſt de-là que nos actions morales tirent leur dénomination : ſujet qui ſans doute mérite bien d'être examiné avec ſoin, puiſqu'il n'y a aucune partie de nos connoiſſances ſur quoi nous devions être plus ſoigneux de former des idées déterminées, & d'éviter la confuſion & l'obſcurité autant qu'il eſt en notre pouvoir. Lorſque les actions humaines avec leurs différents objets, leurs diverſes fins, manieres & circonſtances, viennent à former des idées diſtinctes & complexes, ce ſont, comme j'ai déjà montré, autant de *modes mixtes* dont la plus grande partie ont leurs noms particuliers. Ainſi, ſuppoſant que la *gratitude* eſt une diſpoſition à reconnoître & à rendre les honnêtetés qu'on a reçues, que la *polygamie* eſt d'avoir plus d'une femme à la fois ; lorſque nous formons ainſi ces notions dans notre eſprit, nous y avons autant d'idées déterminées de *modes mixtes*. Mais ce n'eſt pas à quoi ſe terminent toutes nos actions : il ne ſuffit pas d'en avoir des idées déterminées, & de ſavoir quels noms appartiennent à telles & à telles combinaiſons d'idées qui compoſent une

idée complexe, désignée par un tel nom : nous avons dans cette affaire un intérêt bien plus important & qui s'étend beaucoup plus loin ; c'eſt de ſavoir ſi ces ſortes d'actions ſont moralement bonnes ou mauvaiſes. CH. XXVIII.

§. 5. Le *bien* & le *mal* n'eſt, comme * nous avons montré ailleurs, que le plaiſir ou la douleur, ou bien ce qui eſt l'occaſion ou la cauſe du plaiſir ou de la douleur que nous ſentons. Par conſéquent le bien & le mal conſidéré moralement, n'eſt autre choſe que la conformité ou l'oppoſition qui ſe trouve entre nos actions volontaires & une certaine loi : conformité & oppoſition qui nous attire du bien ou du mal par la volonté & la puiſſance du légiſlateur : & ce bien & ce mal qui n'eſt autre choſe que le plaiſir ou la douleur qui, par la détermination du légiſlateur, accompagnent l'obſervation ou la violation de la loi, c'eſt ce que nous appelons *récompenſe* & *punition.* Ce que c'eſt que *Bien moral* & *mal moral.*

* *Chap.* XX. §. 2. & *chap.* XXI. §. 42.

§. 6. Il y a, ce me ſemble, trois ſortes de telles regles, ou loix morales auxquelles les hommes rapportent généralement leurs actions, & par où ils jugent ſi elles ſont bonnes ou mauvaiſes ; & ces trois ſortes de loix ſont ſoutenues par trois différentes eſpeces de récompenſe & de peine qui leur donnent de l'autorité. Car comme il ſeroit entierement inutile de ſuppoſer une loi, impoſée aux actions libres de l'homme, ſans être renforcée par quelque Regles Morales.

CHAP. XXVIII.

bien ou quelque mal qui pût déterminer la volonté, il faut pour cet effet que partout où l'on ſuppoſe une loi, l'on ſuppoſe auſſi quelque peine ou quelque récompenſe attachée à cette loi. Ce ſeroit en vain qu'un être intelligent prétendroit ſoumettre les actions d'un autre à une certaine regle, s'il n'eſt pas en ſon pouvoir de le récompenſer lorſqu'il ſe conforme à cette regle, & de le punir lorſqu'il s'en éloigne, & cela, par quelque bien ou par quelque mal qui ne ſoit pas la production & la ſuite naturelle de l'action même : car ce qui eſt naturellement commode ou incommode agiroit de lui-même ſans le ſecours d'aucune loi. Telle eſt, ſi je ne me trompe, la nature de toute loi, proprement ainſi nommée.

Combien de ſortes de Loi ?

§. 7. Voici, ce me ſemble, les trois ſortes de loix auxquelles les hommes rapportent en général leurs actions, pour juger de leur droiture ou de leur obliquité : 1. la loi Divine : 2. la loi Civile : 3. la loi d'Opinion ou de Réputation, ſi j'oſe l'appeler ainſi. Lorſque les hommes rapportent leurs actions à la premiere de ces loix, ils jugent par-là ſi ce ſont des *péchés* ou des *devoirs* : en les rapportant à la ſeconde, ils jugent ſi elles ſont *criminelles* ou *innocentes* ; & à la troiſieme, ſi ce ſont des *vertus* ou des *vices*.

La Loi Divine regle ce qui eſt *péché* ou *devoir*.

§. 8. Il y a, premierement, la Loi Divine, par où j'entends cette loi que Dieu a preſcrite aux hommes pour régler leurs actions, ſoit qu'elle leur ait été *notifiée*

par la lumiere de la nature, ou par voie de révélation. Je ne penſe pas qu'il y ait d'homme aſſez groſſier pour nier que Dieu ait donné une telle regle par laquelle les hommes devroient ſe conduire. Il a droit de le faire, puiſque nous ſommes ſes créatures. D'ailleurs ſa bonté & ſa ſageſſe le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur ; & il eſt puiſſant pour nous y engager par des récompenſes & des punitions d'un poids & d'une durée infinie dans une autre vie : car perſonne ne peut nous enlever de ſes mains. C'eſt la ſeule pierre-de-touche par où l'on peut juger de la *rectitude morale* ; & c'eſt en comparant leurs actions à cette loi, que les hommes jugent du plus grand bien ou du plus grand mal moral qu'elles renferment ; c'eſt-à-dire, ſi en qualité de devoirs ou de péchés, elles peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du tout-puiſſant. CHAP. XXVIII.

§. 9. En ſecond lieu, la loi civile qui eſt établie par la ſociété pour diriger les actions de ceux qui en ſont partie, eſt une autre regle à laquelle les hommes rapportent leurs actions pour juger ſi elles ſont criminelles ou non. Perſonne ne mépriſe cette loi : car les peines & les récompenſes qui lui donnent du poids ſont toujours prêtes, & proportionnées à la puiſſance d'où cette loi émane ; c'eſt-à-dire, à la force même de la ſociété qui eſt engagée à défendre la vie, la liberté, & les biens de ceux qui vivent

La Loi Civile eſt la regle du Crime ou de l'innocence.

Chap. XXVIII.

conformément à ces loix, & qui a le pouvoir d'ôter à ceux qui les violent, la vie, la liberté ou les biens; ce qui eſt le châtiment des offenſes commiſes contre cette loi.

La Loi Philoſophique eſt la meſure du *Vice* & de la *Vertu*.

§. 10. Il y a, en troiſieme lieu, la *loi d'opinion* ou *de réputation*. On prétend & on ſuppoſe par tout le monde que les mots de *vertu* ou de *vice* ſignifient des actions bonnes & mauvaiſes de leur nature: & tant qu'ils ſont réellement appliqués en ce ſens, la *vertu* s'accorde parfaitement avec la *loi divine* dont je viens de parler; & le *vice* eſt tout-à-fait la même choſe que ce qui eſt contraire à cette loi. Mais quelles que ſoient les prétentions des hommes ſur cet article, il eſt viſible que ces noms de *vertu* & de *vice*, conſidérés dans les applications particulieres qu'on en a fait parmi les diverſes notions & les différentes ſociétés d'hommes répandues ſur la terre, ſont conſtamment & uniquement attribués à telles ou telles actions qui, dans chaque pays & dans chaque ſociété, ſont réputées honorables ou honteuſes. Et il ne faut pas trouver étrange que les hommes en uſent ainſi; je veux dire, que par tout le monde ils donnent le nom de *vertu* aux actions qui parmi eux ſont jugées digne de louange, & qu'ils appellent *vice* tout ce qui leur paroît digne de blâme. Car autrement, ils ſe condamneroient eux-mêmes, s'ils jugeoient qu'une choſe eſt bonne & juſte, ſans l'accompagner d'aucune marque d'eſ-

time, & qu'une autre eſt mauvaiſe, ſans y attacher aucune idée de blâme. Ainſi, la meſure de ce qu'on appelle *vertu* & *vice*, & qui paſſe pour tel dans tout le monde, c'eſt cette approbation ou ce mépris, cette eſtime ou ce blâme qui s'établit par un ſecret & tacite conſentement en différentes ſociétés & aſſemblées d'hommes; par où différentes actions ſont eſtimées ou mépriſées parmi eux, ſelon le jugement, les maximes & les coûtumes de chaque lieu. Car quoique les hommes, réunis en ſociété politiques, ayent réſigné entre les mains du public la diſpoſition de toutes leurs forces, de ſorte qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun de leurs concitoyens au-delà de ce qui eſt permis par la loi du pays, ils retiennent pourtant toujours la puiſſance de penſer bien ou mal, d'approuver ou déſapprouver les actions de ceux avec qui ils vivent & entretiennent quelque liaiſon : & c'eſt par cette approbation & ce déſaveu qu'ils établiſſent parmi eux ce qu'ils veulent appeler *vertu* & *vice*. CHAP. XXVIII.

§. 11. Que ce ſoit-là la meſure ordinaire de ce qu'on nomme vertu & vice, c'eſt ce qui paroîtra à quiconque conſiderera que, quoique ce qui paſſe pour *vice* dans un pays ſoit regardé dans un autre comme une *vertu*, ou du moins comme une action indifférente, cependant la vertu & la louange, le vice & le blâme vont par-tout de compagnie. En tous lieux ce qui paſſe pour vertu, eſt cela même

CH. XXVIII.

qu'on juge digne de louange, & l'on ne donne ce nom à aucune autre choſe qu'à ce qui remporte l'eſtime publique. Que dis-je, la vertu & la louange ſont unies ſi étroitement enſemble, qu'on les déſigne ſouvent par le même nom : (1) *Sunt hîc etiam ſua premia laudi*, dit *Virgile*; & *Ciceron : Nihil habet natura præſtantius quàm honeſtatem, quàm laudem, quàm dignitatem, quàm decus.* Quæſt. Tuſculanarum *Lib.* 2. *cap.* 2. *cap.* 20. à quoi il ajoute immédiatement après, (2) qu'il ne prétend exprimer par tous ces noms d'*honnêteté*, de *louange*, de *dignité* & *d'honneur*, qu'une ſeule & même choſe. Tel étoit le langage des philoſophes payens qui ſavoient fort bien en quoi conſiſtoient les notions qu'ils avoient de la vertu & du vice. Et bien que les divers tempéraments, l'éducation, les coutumes, les maximes, & les intérêts de différentes ſortes d'hommes fuſſent peut-être cauſe que ce qu'on eſtimoit dans un lieu, étoit cenſuré dans un autre ; & qu'ainſi les *vertus* & les *vices* changeaſſent en différentes ſociétés ; cependant quant au principal, c'étoient pour la plupart les mêmes par-tout. Car comme rien n'eſt plus naturel que d'attacher

---

[1] *Æneid* Lib. I. verſ. 461. Il eſt viſible que le mot *Laus* qui ſignifie ordinairement l'approbation due à la vertu, ſe prend ici pour la vertu même.

(2) *Hiſce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo.*

l'eſtime & la réputation à ce que chacun reconnoît lui être avantageux à lui-même ; & de blamer & de décréditerle contraire ; l'on ne doit pas être ſurpris que l'eſtime & le deshonneur, la vertu & le vice ſe trouvaſſent par-tout conformes, pour l'ordinaire, à la regle invariable du juſte & de l'injuſte, qui a été établie par la loi de Dieu ; rien dans ce monde ne procurant & n'aſſurant le bien général du genre-humain d'une maniere ſi directe & ſi viſible que l'obéiſſance aux loix que Dieu a impoſées à l'homme, & rien au-contraire n'y cauſant tant de miſere & de confuſion que la négligence de ces mêmes loix. C'eſt pourquoi à moins que les hommes n'euſſent renoncé tout-à-fait à la raiſon, au ſens commun, & à leur propre intérêt, auquel ils ſont ſi conſtamment dévoués, ils ne pouvoient pas en général ſe méprendre juſques à ce point que de faire tomber leur eſtime & leur mépris ſur ce qui ne le mérite pas réellement. Ceux-là même, dont la conduite étoit contraire à ces loix, ne laiſſoient pas de bien placer leur eſtime, peu étant parvenus à ce degré de corruption, de ne pas condamner, du moins dans les autres, les fautes dont ils étoient eux-mêmes coupables : ce qui fit que parmi la dépravation même des mœurs, les véritables bornes de la loi de nature qui doit être la regle de la *vertu* & du *vice*, furent aſſez bien conſervées ; de ſorte que les docteurs inſpirés n'ont pas

C II. XXVIII.

Ch. XXVIII.

même fait difficulté dans leurs exhortations, d'en appeler à la commune réputation : *Que toutes les choſes qui ſont aimables*, dit St. Paul, *que toutes les choſes qui ſont de bonne renommée, s'il y a quelque vertu & quelque louange, penſez à ces choſes.* Philip. Chap. IV. verſ. 8.

Ce qui fait valoir cette derniere Loi, c'eſt la louange & le blâme.

§. 12. Je ne ſais ſi quelqu'un ira ſe figurer que j'ai oublié la notion que je viens d'attacher au mot de *loi*, lorſque je dis que la loi par laquelle les hommes jugent de la *vertu* & du *vice*, n'eſt autre choſe que le conſentement de ſimples particuliers, qui n'ont pas aſſez d'autorité pour faire une loi, & ſur-tout, puiſque ce qui eſt ſi néceſſaire & ſi eſſentiel à une loi leur manque, je veux dire la puiſſance de la faire valoir. Mais je crois pouvoir dire que quiconque s'imagine que l'approbation & le blâme ne ſont pas de puiſſants motifs pour engager les hommes à ſe conformer aux opinions & aux maximes de ceux avec qui ils converſent, ne paroît pas fort bien inſtruit de l'hiſtoire du genre-humain, ni avoir pénétré fort avant dans la nature des hommes, dont il trouvera que la plus grande partie ſe gouverne principalement, pour ne pas dire uniquement, par la loi de la coutume : d'où vient qu'ils ne penſent qu'à ce qui peut leur conſerver l'eſtime de ceux qu'ils fréquentent, ſans ſe mettre beaucoup en peine des loix de Dieu ou de celles du magiſtrat. Pour les peines qui ſont attachées à l'infraction des loix de Dieu, quelques-uns, & peut-être la plupart y ſont

CH. XXVIII.

rarement de ſérieuſes réflexions ; & parmi ceux qui y penſent, il y en a pluſieurs qui ſe figurent à meſure qu'ils violent cette loi, qu'ils ſe réconcilieront un jour avec celui qui en eſt l'auteur : & à l'égard des châtiments qu'ils ont à craindre de la part des loix de l'état, ils ſe flattent ſouvent de l'eſpérance de l'impunité. Mais il n'y a point d'homme qui venant à faire quelque choſe de contraire à la coutume & aux opinions de ceux qu'il fréquente, & à qui il veut ſe rendre recommandable, puiſſe éviter la peine de leur cenſure & de leur dédain. De dix mille hommes il ne s'en trouvera pas un ſeul qui ait aſſez de force & d'inſenſibilité d'eſprit, pour pouvoir ſupporter le blâme & le mépris continuel de ſa propre cotterie. Et l'homme qui peut être ſatisfait de vivre conſtamment décrédité & en diſgrace auprès de ceux-là même avec qui il eſt en ſociété, doit avoir une diſpoſition d'eſprit fort étrange & bien différente de celle des autres hommes. Il s'eſt trouvé bien des gens qui ont cherché la ſolitude, & qui s'y ſont accoutumés ; mais perſonne à qui il ſoit reſté quelque ſentiment de ſa propre nature, ne peut vivre en ſociété, continuellement dédaigné & mépriſé par ſes amis & par ceux avec qui il converſe. Un fardeau ſi peſant eſt au-deſſus des forces humaines ; & quiconque peut prendre plaiſir à la compagnie des hommes, & ſouffrir pourtant avec inſenſibilité le mépris & le dédain de ſes compagnons, doit être un compoſé bizarre de contradictions abſolument incompatibles.

CH. XXVIII. Trois Regles du Bien moral & du Mal moral.

§. 13. Voilà donc les trois loix auxquelles les hommes rapportent leurs actions en différentes manieres, la loi de Dieu, la loi des sociétés politiques, & la loi de la coutume ou la censure des particuliers. Et c'est par la conformité que les actions ont avec l'une de ces loix, que les hommes se reglent quand ils veulent juger de la rectitude morale de ces actions, & les qualifier bonnes ou mauvaises.

§. 14. Soit que la regle à laquelle nous rapportons nos actions volontaires comme à une pierre-de-touche par où nous puissions les examiner, juger de leur bonté, & leur donner, en conséquence de cet examen, un certain nom qui est comme la marque du prix que nous leur assignons, soit, dis-je, que cette regle soit prise de la coutume du pays ou de la volonté d'un législateur, l'esprit peut observer aisément le rapport qu'une action a avec cette regle, & juger si l'action lui est conforme ou non. Et par-là il a une notion du *bien* ou du *mal moral* qui est la conformité ou la non conformité d'une action avec cette regle, qui pour cet effet est souvent appelée *rectitude morale*. Or, comme cette regle n'est qu'une collection de différentes *idées simples*, s'y conformer n'est autre chose que disposer l'action de telle sorte que les idées simples qui la composent, puissent correspondre à celles que la loi exige. Par où nous voyons comment les êtres ou notions morales se terminent à ces idées simples que nous recevons par *sensation* ou par *réflexion*, &

qui en ſont le dernier fondement. Conſi- CH. XXVIII.
dérons, par exemple, l'idée complexe que nous exprimons par le mot de *meurtre*. Si nous l'épluchons exactement & que nous examinions toutes les idées particulieres qu'elle renferme, nous trouverons qu'elles ne ſont autre choſe qu'un amas d'idées ſimples qui viennent de la *réflexion* ou de la *ſenſation ;* car premierement, par la *réflexion* que nous faiſons ſur les opérations de notre eſprit, nous avons les idées de vouloir, de délibérer, de réſoudre par avance, de ſouhaiter du mal à un autre, d'être mal intentionné contre lui ; comme auſſi les idées de vie ou de perception & de faculté de ſe mouvoir. La *ſenſation*, en ſecond lieu, nous fournit un aſſemblage de toutes les idées ſimples & ſenſibles qu'on peut découvrir dans un homme, & d'une action particuliere par où nous détruiſons la perception & le mouvement dans un tel homme : toutes leſquelles idées ſimples ſont compriſes dans le mot de *meurtre*. Selon que je trouve que cette collection d'idées ſimples s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'eſtime générale dans le pays où j'ai été élevé, & qu'elle y eſt jugée par la plupart digne de louange ou de blâme, je la nomme une action vertueuſe ou vicieuſe. Si je prends pour regle la volonté d'un ſuprême & inviſible légiſlateur, comme je ſuppoſe en ce cas-là que cette action eſt commandée ou défendue de Dieu, je l'appelle bonne ou mauvaiſe, un péché ou un devoir ; & ſi j'en juge par rapport à la loi

CH. XXVIII.

civile, à la regle établie par le pouvoir législatif du pays, je dis qu'elle eſt permiſe ou non permiſe, qu'elle eſt criminelle ou non criminelle. De ſorte que d'où que nous prenions la regle des *actions morales*, de quelque meſure que nous nous ſervions pour nous former des idées des vertus ou des vices, les actions morales ne ſont compoſées que de collections d'idées ſimples que nous recevons originairement de la *ſenſation* ou de la *réflexion*; & leur rectitude ou obliquité conſiſte dans la *convenance* ou la *diſconvenance* qu'elles ont avec des modeles preſcrits par quelque loi.

Ce qu'il y a de moral dans les Actions eſt un rapport des Actions à ces Regles là.

§. 15. Pour avoir des idées juſtes, des actions morales, nous devons les conſidérer ſous ces deux égards. Premierement, en tant qu'elles ſont chacune à part & en elles-mêmes compoſées de telle ou telle collection d'idées ſimples. Ainſi, l'*ivrognerie* ou le *menſonge* renferment tel ou tel amas d'idées ſimples que j'appelle *modes mixtes*; & en ce ſens ce ſont des idées tout autant *poſitives* & *abſolues* que l'action d'un cheval qui boit ou d'un perroquet qui parle. En ſecond lieu, nos actions ſont conſidérées comme *bonnes*, *mauvaiſes* ou *indifférentes*, & à cet égard elles ſont relatives: car c'eſt leur convenance ou diſconvenance avec quelque regle, qui les rend régulieres ou irrégulieres, bonnes ou mauvaiſes; & ce rapport s'étend auſſi loin que s'étend la comparaiſon qu'on fait de ces actions avec une certaine regle, & que la dénomination qui leur eſt donnée en vertu

de cette comparaiſon. Ainſi, l'action de *défier* & de *combattre un homme*, conſidérée comme un certain mode poſitif, ou une certaine eſpece d'action diſtinguée de toutes les autres par des idées qui lui ſont particulieres, s'appelle *duel* : laquelle action conſidérée par rapport à la loi de Dieu, mérite le nom de *péché ;* par rapport à la loi de la coutume, paſſe en certains pays pour une action de valeur & de vertu ; & par rapport aux loix municipales de certains gouvernements, eſt un crime capital. Dans ce cas, lorſque le mode poſitif a différents noms ſelon les divers rapports qu'il a avec la loi, la diſtinction eſt auſſi facile à obſerver que dans les ſubſtances, où un ſeul nom, par exemple, celui d'*homme*, eſt employé pour ſignifier la choſe même, & un autre comme celui de *pere* pour exprimer le relation. CH. XXVIII.

§. 16. Mais parce que fort ſouvent l'idée poſitive d'une action & celle de ſa relation morale, ſont compriſes ſous un ſeul nom, & qu'un même terme eſt employé pour exprimer le mode ou l'action, & ſa rectitude ou ſon obliquité morale ; on réfléchit moins ſur la relation même, & fort ſouvent on ne met aucune diſtinction entre l'idée poſitive de l'action & le rapport qu'elle a à une certaine regle. En confondant ainſi ſous un même nom ces deux conſidérations diſtinctes, ceux qui ſe laiſſent trop aiſément préoccuper par l'impreſſion des ſons, & qui ſont accoutumés à prendre les mots pour des choſes, s'égarent ſouvent dans

La dénomination des actions nous trompe ſouvent.

CH. XXVIII.

les jugements qu'ils font des actions. Par exemple, boire du vin ou quelqu'autre liqueur forte juſqu'à en perdre l'uſage de la raiſon, c'eſt ce qu'on appelle proprement s'*enivrer* : mais comme ce mot ſignifie auſſi dans l'uſage ordinaire la turpitude morale qui eſt dans l'action par oppoſition à la loi, les hommes ſont portés à condamner tout ce qu'ils entendent nommer *ivreſſe*, comme une action mauvaiſe & contraire à la loi morale. Cependant, s'il arrive à un homme d'avoir le cerveau troublé pour avoir bu une certaine quantité de vin qu'un médecin lui aura preſcrit pour le bien de ſa ſanté, quoiqu'on puiſſe donner proprement le nom d'*ivreſſe* à cette action, à la conſidérer comme le nom d'un tel *mode mixte*, il eſt viſible que conſidérée par rapport à la loi de Dieu & dans le rapport qu'elle a avec cette ſouveraine regle, ce n'eſt point un péché ou une tranſgreſſion de la loi, bien que le mot d'*ivreſſe* emporte ordinairement une telle idée.

Les Relations ſont innombrables.

§. 17. En voilà aſſez ſur les actions humaines conſidérées dans la relation qu'elles ont à la loi, & que je nomme pour cet effet des *relations morales*.

Il faudroit un volume pour parcourir toutes les eſpeces de relations. On ne doit donc pas attendre que je les étale ici toutes. Il ſuffit pour mon préſent deſſein de montrer par celles qu'on vient de voir, quelles ſont les idées que nous avons de ce qu'on nomme *relation* ou *rapport* : conſidération qui eſt d'une ſi vaſte étendue, ſi diverſe,

& dont les occaſions ſont en ſi grand nombre (car il y en a autant qu'il peut y avoir d'occaſions de comparer les choſes l'une à l'autre) qu'il n'eſt pas fort aiſé de les réduire à des regles préciſes, ou à certains chefs particuliers. Celles dont j'ai fait mention, ſont, je crois, des plus conſidérables, & peuvent ſervir à faire voir d'où c'eſt que nous recevons nos idées des relations, & ſur quoi elles ſont fondées. Mais avant que de quitter cette matiere, permettez-moi de déduire de ce que je viens de dire, les obſervations ſuivantes. CH. XXVIII.

§. 18. La premiere eſt, qu'il eſt évident que toute relation ſe termine à ces idées ſimples que nous avons reçu par *ſenſation* ou par *réflexion*, que c'en eſt le dernier fondement; de ſorte que ce que nous avons nous-mêmes dans l'eſprit en penſant, (ſi nous penſons effectivement à quelque choſe, ou qu'il y ait quelque ſens à ce que nous penſons) tout ce qui eſt l'objet de nos propres penſées ou que nous voulons faire entendre aux autres lorſque nous nous ſervons de mots, & qui renferme quelque relation; tout cela, dis-je, n'eſt autre choſe que certaines idées ſimples, ou un aſſemblage de quelques idées ſimples, comparées l'une avec l'autre. La choſe eſt ſi viſible dans cette eſpece de relations que j'ai nommé *proportionnelles*, que rien ne peut l'être davantage. Car lorſqu'un homme dit, *le miel eſt plus doux que la cire*, il eſt évident que dans cette relation ſes penſées ſe terminent à l'idée ſimple de *douceur*; & il

Toutes les Relations ſe terminent à des idées ſimples.

Ch. XXVIII.

en eſt de même de toute autre relation ; quoique peut-être quand nos penſées ſont extrêmement compliquées, on faſſe rarement réflexion aux idées ſimples dont elles ſont compoſées. Par exemple, lorſqu'on emploie le mot de *pere*, premierement on entend par-là cette eſpece particuliere, ou cette idée collective, ſignifiée par le mot *homme* ; ſecondement, les idées ſimples & ſenſibles, ſignifiées par le terme de *génération* ; & en troiſieme lieu, ſes effets, & toutes les idées ſimples qu'emporte le mot d'*enfant*. Ainſi, le mot d'*ami* étant pris pour un homme *qui aime un autre homme & eſt prêt à lui faire du bien*, contient toutes les idées ſuivantes qui les compoſent ; premierement, toutes les idées ſimples compriſes ſous le mot *homme*, ou *être intelligent* ; en ſecond lieu, l'idée d'*amour* ; en troiſieme lieu, l'idée de *diſpoſition* à faire quelque choſe ; en quatrieme lieu, l'idée d'*action* qui doit être quelqu'eſpece de penſée ou de mouvement ; & enfin l'idée de *bien*, qui ſignifie tout ce qui peut lui procurer du bonheur, & qui, à l'examiner de près, ſe termine enfin à des idées ſimples & particulieres, dont chacune eſt renfermée ſous le terme de *bien* en général, lequel terme ne ſignifie rien, s'il eſt entiérement ſéparé de toute idée ſimple. Voilà comment les termes de morales ſe terminent enfin, comme tout autre, à une collection d'idées ſimples, quoique peut-être de plus loin, la ſignification immédiate des termes relatifs contenant fort ſouvent des relations

CH. XXVIII.

ſuppoſées connues, qui, étant conduites comme à la trace de l'une à l'autre, ne manquent pas de ſe terminer à des idées ſimples.

Nous avons ordinairement une notion auſſi claire ou plus claire de la Relation que de ſon fondement.

§. 19. La ſeconde choſe que j'ai à remarquer, c'eſt que dans les relations nous avons pour l'ordinaire, ſi ce n'eſt point toujours, une idée auſſi claire du rapport, que des idées ſimples ſur leſquelles il eſt fondé: la *convenance* ou la *diſconvenance*, d'où dépend la relation, étant des choſes dont nous avons communément des idées auſſi claires que de quelqu'autre que ce ſoit, parce qu'il ne faut pour cela que diſtinguer les idées ſimples l'une de l'autre, ou leurs différents degrés, ſans quoi nous ne pouvons abſolument point avoir de connoiſſance diſtincte. Car, ſi j'ai une idée claire de *douceur*, de *lumiere* ou d'*étendue*, j'ai auſſi une idée claire d'autant, de plus, ou de moins de chacune de ces choſes. Si je ſais ce que c'eſt à l'égard d'un homme d'être né d'une femme, comme de *Sempronia*, je ſais ce que c'eſt à l'égard d'un autre homme d'être né de la même *Sempronia*, & par-là je puis avoir une notion auſſi claire de la *fraternité* que de la *naiſſance*, & peut-être plus claire. Car ſi je croyois que *Sempronia* a pris *Titus* de deſſous un chou, comme (1) on a accoutumé de dire

[1] Je ne ſais ſi l'on ſe ſert communément en France de ce tour, pour ſatisfaire la curioſité des enfants ſur cet article. Je l'ai oui employer dans ce deſſein. Quoiqu'il en ſoit, la choſe n'eſt

Chap. XXVIII.

aux petits enfants, & que par-là elle eſt devenue ſa mere, & qu'enſuite elle a eu *Cajus* de la même maniere, j'aurois une notion auſſi claire de la relation de *frere* entre *Titus* & *Cajus*, que ſi j'avois tout le ſavoir des ſages-femmes; parce que tout le fondement de cette relation roule ſur cette notion, que la même femme a également contribué à leur naiſſance en qualité de mere, (quoique je fuſſe dans l'ignorance ou dans l'erreur à l'égard de la maniere) & que la naiſſance de ces deux enfants convient dans cette circonſtance, en quoi que ce ſoit qu'elle conſiſte effectivement. Pour fonder la notion de *fraternité* qui eſt ou n'eſt pas entr'eux, il me ſuffit de les comparer ſur l'origine qu'ils tirent d'une même perſonne, ſans que je connoiſſe les circonſtances particulieres de cette origine. Mais quoique les idées des relations particulieres puiſſent être auſſi claires & auſſi diſtinctes dans l'eſprit de ceux qui les conſiderent dûment, que les idées des *modes mixtes*, & plus déterminées que celles des ſubſtances; cependant les termes de relation ſont ſouvent auſſi ambigus & d'une ſignification auſſi certaine, que les noms, & beaucoup plus que ceux des idées ſimples. La raiſon de cela, c'eſt que les termes relatifs étant des ſignes d'une comparaiſon, qui

---

pas de grande importance. On ſe ſert en Anglois d'un tour un peu différent, mais qui revient au même.

ſe

CH. XXVIII.

ſe fait uniquement par les penſées des hommes, & dont l'idée n'exiſte que dans leur eſprit, les hommes appliquent ſouvent ces termes à différentes comparaiſons de choſes, ſelon leurs propres imaginations, (1) qui ne correſpondent pas toujours à l'imagination d'autres perſonnes qui ſe ſervent des mêmes mots.

§. 20. Je remarque en troiſieme lieu,

---

(1) Il me ſouvient, à ce propos, d'une plaiſante équivoque fondée ſur ce que Mr. Locke dit ici. Deux femmes converſant enſemble, l'une vint à parler d'un certain homme de ſa connoiſſance, & dit que c'étoit un *très-bon* homme. Mais, quelque temps après, s'étant engagée à le caractériſer plus particulierement, elle ajouta, que c'étoit un homme injuſte, de mauvaiſe humeur, qui, par ſa dureté & ſes manieres violentes, ſe rendoit inſupportable à ſa femme, à ſes enfants & à tous ceux qui avoient affaire avec lui. Sur cela, l'autre perſonne qui avoit l'eſprit juſte & pénétrant, ſurpriſe de ce nouveau caractere qui lui paroiſſoit incompatible avec le premier, s'écria : *Mais n'avez-vous pas dit tout-à-l'heure que c'étoit un* très-bon *homme? Oui vraiment, je l'ai dit*, répliqua-t-elle auſſi-tôt : *mais je vous aſſure, Madame, qu'on n'en vaut pas mieux pour être* bon : faiſant ſentir par le ton railleur dont elle prononça ces dernieres paroles, qu'elle étoit fort ſurpriſe à ſon tour, que la perſonne qui lui faiſoit une ſi pitoyable objection, eût vécu ſi long-temps dans le monde, ſans s'être apperçue d'une choſe ſi ordinaire. C'eſt que dans le langage de cette bonne femme, *être bon* ne ſignifioit autre choſe qu'aller ſouvent à l'égliſe, & s'acquitter exactement de tous les devoirs extérieurs de la religion.

Ch. XXVIII.

La notion de la relation eſt la même, ſoit que la régle à laquelle une action eſt comparée ſoit vraie ou fauſſe.

que dans les relations que je nomme *morales*, j'ai une véritable notion du rapport, en comparant l'action avec une certaine regle, ſoit que la regle ſoit vraie ou fauſſe. Car, ſi je meſure une choſe avec une aune, je ſais ſi la choſe que je meſure eſt plus longue ou plus courte que cette aune prétendue, quoique peut-être l'aune dont je me ſers ne ſoit pas exactement juſte, ce qui, à la vérité, eſt une queſtion tout-à-fait différente. Car, quoique la regle ſoit fauſſe & que je me méprenne en la prenant pour bonne, cela n'empêche pourtant pas que la *convenance* ou la *diſconvenance* qui ſe remarque dans ce que je compare à cette regle, ne me faſſe voir la relation. A la vérité, en me ſervant d'une fauſſe regle, je ſerai engagé par-là à mal juger de la rectitude morale de l'action; parce que je ne l'aurai pas examinée par ce qui eſt la véritable regle; mais je ne me trompe pourtant pas à l'égard du rapport que cette action a avec la regle à laquelle je la compare, ce qui en fait la *convenance* ou la *diſconvenance*.

CHAPITRE XXIX.

Des Idées claires & obſcures, diſtinctes & confuſes.

CH. XXIX. Il y a des idées claires & diſtinctes, d'autres obſcures & confuſes.

§. 1. APRE'S avoir montré l'origine de nos idées & fait une revue de leurs différentes eſpeces ; après avoir conſidéré la différence qu'il y a entre les idées ſimples & complexes, & avoir obſervé comment les complexes ſe réduiſent à ces trois ſortes d'idées, les *modes*, les *ſubſtances* & les *relations* : examen où doit entrer néceſſairement quiconque veut connoître à fond les progrès de ſon eſprit, dans ſa maniere de concevoir & de connoître les choſes : on s'imaginera peut-être qu'ayant parcouru tous ces chefs, j'ai traité aſſez amplement des idées. Il faut pourtant que je prie mon lecteur, de me permettre de lui propoſer encore un petit nombre de réflexions, qu'il me reſte à faire ſur ce ſujet. La premiere eſt, que certaines idées ſont *claires* & d'autres *obſcures*, quelques-unes *diſtinctes* & d'autres *confuſes*.

La clarté & l'obſcurité des idées expliquées par comparaiſon à la vue.

§. 2. Comme rien n'explique plus nettement la perception de l'eſprit, que les mots qui ont rapport à la vue ; nous comprendrons mieux ce qu'il faut entendre par la clarté & l'obſcurité dans nos idées, ſi nous faiſons réfléxion ſur ce qu'on appelle *clair* & *obſcur* dans les objets de la vue. La lumiere étant ce qui nous dé-

CH. XXIX.

couvre les objets viſibles, nous nommons obſcur ce qui n'eſt pas expoſé à une lumiere, qui ſuffiſe pour nous faire voir exactement la figure & les couleurs qu'on y peut obſerver, & qu'on y diſcerneroit dans une plus grande lumiere. De même nos idées ſimples ſont *claires*, lorſqu'elles ſont telles que les objets mêmes, d'où l'on les reçoit, les préſentent ou peuvent les préſenter avec toutes les circonſtances requiſes à une ſenſation ou perception bien ordonnée. Lorſque la mémoire les conſerve de cette maniere, & qu'elle peut les exciter ainſi dans l'eſprit, toutes les fois qu'il a occaſion de les conſidérer, ce ſont, en ce cas-là, des idées claires. Et autant qu'il leur manque de cette exactitude originale, ou qu'elles ont, pour ainſi dire, perdu de leur premiere fraicheur, étant comme ternies & flétries par le temps, autant ſont-elles obſcures. Quant aux *idées complexes*, comme elles ſont compoſées d'idées ſimples, elles ſont claires quand les idées qui en ſont partie, ſont claires, & que le nombre & l'ordre des idées ſimples qui compoſent chaque idée complexe, eſt certainement fixé & déterminé dans l'eſprit.

Quelles ſont les cauſes de l'obſcurité des idées.

§. 3. La cauſe de l'obſcurité des idées ſimples, c'eſt ou des organes groſſiers, ou des impreſſions foibles & tranſitoires faites par les objets, ou bien la foibleſſe de la mémoire qui ne peut les retenir comme elle les a reçues. Car, pour revenir encore aux objets viſibles qui peuvent

nous aider à comprendre cette matiere, ſi les organes ou les facultés de la perception ſemblables à de la cire durcie par le froid, ne reçoivent pas l'impreſſion du cachet, en conſéquence de la preſſion qui ſe fait ordinairement pour en tracer l'empreinte; ou ſi ces organes ne retiennent pas bien l'empreinte du cachet, quoiqu'il ſoit bien appliqué, parce qu'ils reſſemblent à de la cire trop molle où l'impreſſion ne ſe conſerve pas long-temps; ou enfin parce que le ſceau n'eſt pas appliqué avec toute la force néceſſaire pour faire une impreſſion nette & diſtincte, quoi que d'ailleurs la cire ſoit diſpoſée, comme il faut, pour recevoir tout ce qu'on y voudra imprimer : dans tous ces cas l'impreſſion du ſceau ne peut qu'être obſcure. Je ne crois pas qu'il ſoit néceſſaire d'en venir à l'application pour rendre cela plus évident. CH. XXIX.

§. 4. Comme une idée claire eſt celle dont l'eſprit a une pleine & évidente perception, telle qu'elle eſt quand il la reçoit d'un objet extérieur qui opere dûment ſur un organe bien diſpoſé; de même une *idée diſtincte* eſt celle où l'eſprit apperçoit une différence qui la diſtingue de toute autre idée: & une *idée confuſe* eſt celle qu'on ne peut pas ſuffiſamment diſtinguer d'avec une autre, de qui elle doit être différente Ce que c'eſt qu'une idée diſtincte & confuſe.

§. 5. Mais, dira-t-on, s'il n'y a d'idée confuſe que celle qu'on ne peut pas ſuffiſamment diſtinguer d'avec une autre de Objections.

CH. XXIX.

qui elle doit être différente, il ſera bien difficile de trouver aucune idée confuſe; car quoique puiſſe être une certaine idée, elle ne peut être que telle qu'elle eſt apperçue par l'eſprit: & cette même perception la diſtingue ſuffiſamment de toutes autres idées qui ne peuvent être autres, c'eſt à-dire, différentes, ſans qu'on s'apperçoive qu'elles le ſont. Par conſéquent, nulle idée ne peut être dans l'incapacité d'être diſtinguée d'une autre de qui elle doit être différente, à moins que vous ne la veuilliez ſuppoſer différente d'elle-même; car elle eſt évidemment différente de toute autre.

La confuſion des idées ſe rapporte aux noms qu'on leur donne.

§. 6. pour lever cette difficulté & trouver le moyen de concevoir au juſte, ce que c'eſt qui fait la confuſion qu'on attribue aux idées, nous devons conſidérer que les choſes rangées ſous certains noms diſtincts ſont ſuppoſées aſſez différentes pour être diſtinguées, en ſorte que chaque eſpece puiſſe être déſignée par ſon nom particulier, & traitée à part dans quelque occaſion que ce ſoit: & il eſt de la derniere évidence qu'on ſuppoſe que la plus grande partie des noms différents, ſignifient des choſes différentes. Or chaque idée qu'un homme a dans l'eſprit, étant viſiblement ce qu'elle eſt, & diſtincte de toute autre idée que d'elle-même; ce qui la rend *confuſe*, c'eſt lorſqu'elle eſt telle, qu'elle peut être auſſi bien déſignée par un autre nom que par celui dont on ſe ſert pour l'exprimer, ce qui arrive, lorſqu'on néglige de marquer la différence

qui conserve de la distinction entre les choses qui doivent être rangées sous ces deux différents noms, & qui fait que quelques-unes appartiennent à l'un de ces noms, & quelques autres à l'autre, & dès-lors la distinction qu'on s'étoit proposé de conserver par le moyen de ces différents noms, est entiérement perdue. CHAP. XXIX.

Défauts qui causent la confusion des idées.

§. 7. Voici, à mon avis, les principaux défauts qui causent ordinairement cette confusion.

Premier défaut: Les idées complexes composées de trop peu d'idées simples.

Le premier est, lorsque quelque idée complexe, (car ce sont les idées complexes qui sont le plus sujettes à tomber dans la confusion) est composée d'un trop petit nombre d'idées simples, & de ces idées seulement qui sont communes à d'autres choses, par où les différences, qui font que cette idée mérite un nom particulier, sont laissées à l'écart. Ainsi, celui qui a une idée uniquement composée des idées simples d'une bête tachetée, n'a qu'une idée confuse d'un *léopard*, qui n'est pas suffisamment distingué par-là d'un *linx* & de plusieurs autres bêtes qui ont la peau tachetée. Desorte qu'une telle idée, bien que désignée par le nom particulier de *léopard*, ne peut être distinguée de celles qu'on désigne par les noms de *lynx* ou de *penthère*, & elle peut aussi-bien recevoir le nom de lynx que celui de léopard. Je vous laisse à penser combien la coutume de définir les mots par des termes généraux, doit contribuer à rendre confuses & indéterminées les idées qu'on prétend désigner par ces termes-là. Il est

CH. XXIX.

évident que les idées confuſes rendent l'uſage des mots incertain, & détruiſent l'avantage qu'on peut tirer des noms diſtincts. Lorſque les idées que nous déſignons par différents termes, n'ont point de différence qui réponde aux noms diſtincts qu'on leur donne, deſorte qu'elles ne peuvent point être diſtinguées par ces noms-là; dans ces cas, elles ſont véritablement confuſes.

Second défaut: Les idées ſimples qui formentune idée complexe, brouillées & confondues enſemble.

§. 8. Un autre défaut qui rend nos idées confuſes, c'eſt lorſqu'encore que les idées particulieres, qui compoſent quelque idée complexe, ſoient en aſſez grand nombre, elles ſont pourtant ſi fort confondues enſemble, qu'il n'eſt pas aiſé de diſcerner ſi cet amas appartient plutôt au nom qu'on donne à cet idée-là, qu'à quelqu'autre nom. Rien n'eſt plus propre à nous faire comprendre cette confuſion, que certaines peintures qu'on montre ordinairement comme ce que l'art peut produire de plus ſurprenant; où les couleurs, de la maniere qu'on les applique avec le pinceau ſur la plaque ou ſur la toile, repréſentent des figures fort bizarres & fort extraordinaires, & paroiſſent poſées au haſard & ſans aucun ordre. Un tel tableau compoſé de parties où il ne paroît ni ordre ni ſymmetrie, n'eſt pas en lui-même plus confus que le portrait d'un ciel couvert de nuages, que perſonne ne s'aviſe de regarder comme confus, quoiqu'on n'y remarque pas plus de ſymmetrie dans les figures ou dans l'application des couleurs. Qu'eſt-ce donc qui fait que le

premier tableau paſſe pour confus, ſi le manque de ſymmetrie n'en eſt pas la cauſe, comme il ne l'eſt pas certainement, puiſqu'un autre tableau, fait ſimplement à l'imitation de celui-là, ne ſeroit point appelé confus? A cela je réponds, que ce qui le fait paſſer pour confus, c'eſt de lui appliquer un certain nom qui ne lui convient pas plus diſtinctement que quelqu'autre. Ainſi, quand on dit que c'eſt le portrait d'un *homme* ou de *Céſar*, on le regarde dès-lors avec raiſon comme quelque choſe de confus, parce que dans l'état qu'il paroît, on ne ſauroit connoître que le nom d'*homme* ou de *Ceſar* lui convienne mieux que celui de *ſinge* ou de *Pompée*; deux noms qu'on ſuppoſe ſignifier des idées différentes de celles qu'emportent les mots d'*homme*, ou de *Ceſar*. Mais lorſqu'un miroir cylindrique, placé comme il faut par rapport à ce tableau, a fait paroître ces traits irréguliers dans leur ordre & dans leur juſte proportion, la confuſion diſparoît dès ce moment, & l'œil apperçoit auſſi-tôt que ce portrait eſt un *homme* ou *Ceſar*, c'eſt-à dire, que ces noms là lui conviennent véritablement & qu'il eſt ſuffiſamment diſtingué d'un *ſinge* ou de *Pompée*, c'eſt-à-dire, des idées que ces deux noms ſignifient. Il en eſt juſtement de même à l'égard de nos idées, qui ſont comme les peintures des choſes. Nulle de ces *peintures mentales*, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, ne peut être appelée confuſe de quelque maniere que leurs parties ſoient jointes enſemble; car CH. XXIX.

CH. XXIX

telles qu'elles ſont, elles peuvent être diſtinguées évidemment de toute autre, juſqu'à ce qu'elles ſoient rangées ſous quelque nom ordinaire, auquel on ne ſauroit voir qu'elles appartiennent plutôt qu'à quelqu'autre nom qu'on reconnoît avoir une ſignification différente.

Troiſieme cauſe de la confuſion de nos idées; elles ſont incertaines & indéterminées.

§. 9. Un troiſieme défaut qui fait ſouvent regarder nos idées comme confuſes, c'eſt quand elles ſont incertaines & indéterminées. Ainſi l'on voit tous les jours des gens, qui ne faiſant pas difficulté de ſe ſervir des mots uſités dans leur langue maternelle, avant que d'en avoir appris la ſignification préciſe, changent l'idée qu'ils attachent à tel ou tel mot, preſque auſſi ſouvent qu'ils le font entrer dans leurs diſcours. Suivant cela, l'on peut dire, par exemple, qu'un homme a une idée confuſe de l'*Egliſe* & de l'*Idolatrie*, lorſque, par l'incertitude où il eſt de ce qu'il doit exclure de l'idée de ces deux mots, ou de ce qu'il doit y faire entrer, toutes les fois qu'il penſe à l'une ou à l'autre, il ne ſe fixe point conſtamment à une certaine combinaiſon préciſe d'idées qui compoſe chacune de ces idées ; & cela, pour la même raiſon qui vient d'être propoſée dans le paragraphe précedent, ſavoir, parce qu'une idée changeante (ſi l'on veut la faire paſſer pour une ſeule idée) n'appartient pas plutôt à un nom qu'à un autre, & perd par conſéquent la diſtinction pour laquelle les noms diſtincts ont été inventés.

§. 10. On peut voir par tout ce que nous venons de dire, combien les noms contribuent à cette dénomination d'*idées distinctes* & *confuses*, si l'on les regarde comme autant de signes fixes des choses, lesquels, selon qu'ils sont différents, signifient des choses distinctes, & conservent de la distinction entre celles qui sont effectivement différentes, par un rapport secret & imperceptible que l'esprit met entre ses idées & ces noms-là. C'est ce que l'on comprendra peut-être mieux, après avoir lû & examiné ce que je dis des *mots* dans le *troisieme* livre de cet ouvrage. Du reste, si l'on ne fait aucune attention au rapport que les idées ont des noms distincts, considérés comme des signes de choses distinctes; il sera bien mal-aisé de dire ce c'est qu'une idée confuse. C'est pourquoi, lorsqu'un homme désigne par un certain nom, une espece de choses ou une certaine chose particuliere, distincte de toute autre, l'idée complexe qu'il attache à ce nom, est d'autant plus distincte que les idées sont plus particulieres, & que le nombre & l'ordre des idées dont elle est composée, est plus grand & plus déterminé. Car plus elle renferme de ces idées particulieres, plus elle a de différences sensibles, par où elle se conserve distincte & séparée de toutes les idées qui appartiennent à d'autres noms, de celles-là même qui lui ressemblent le plus, ce qui fait qu'elle ne peut être confondue avec elles. CH. XXIX.

§. 11. La *confusion*, qui rend difficile

CH. XXIX. La confuſion regarde toujours deux idées.

la ſéparation de deux choſes qui devroient être ſéparées, *concerne toujours deux idées*, & celles-là ſur-tout qui ſont le plus approchantes l'une de l'autre C'eſt pourquoi toutes les fois que nous ſoupçonnons que quelque idée ſoit confuſe, nous devons examiner quelle eſt l'autre idée qui peut être confondue avec elle, ou dont elle ne peut être aiſément ſéparée, & l'on trouvera toujours que cette autre idée eſt déſignée par un autre nom, & doit être par conſéquent une choſe différente, dont elle n'eſt pas encore aſſez diſtincte, parce que c'eſt ou la même, ou qu'elle en fait partie, ou du moins qu'elle eſt auſſi proprement déſignée par le nom ſous lequel cette autre eſt rangée, & qu'ainſi elle n'en eſt pas ſi différente que leurs divers noms le donnent à entendre.

§ 12. C'eſt-là, je penſe, la confuſion qui convient aux idées, & qui a toujours un ſecret rapport aux noms. Et s'il y a quelqu'autre confuſion d'idées, celle-là du moins contribue plus qu'aucune autre à mettre du déſordre dans les penſées, dans les diſcours des hommes; car la plupart des idées dont les hommes raiſonnent en eux-mêmes, & celles qui ſont le continuel ſujet de leurs entretiens avec les autres hommes, ce ſont celles à qui l'on a donné des noms. C'eſt pourquoi, toutes les fois qu'on ſuppoſe deux idées différentes, déſignées par deux différents noms, mais qu'on ne peut pas diſtinguer ſi facilement que les ſons mêmes qu'on employe pour

les déſigner, dans de telles rencontres il ne manque jamais d'y avoir de la confuſion : & au contraire lorſque deux idées ſont auſſi diſtinctes que les idées des deux ſons par leſquels on les déſigne, il ne peut y avoir aucune confuſion entr'elles, le moyen de prévenir cette confuſion, c'eſt d'aſſembler & de réunir dans notre idée complèxe, d'une maniere auſſi préciſe qu'il eſt poſſible, tout ce qui peut ſervir à la faire diſtinguer de toute autre idée; & d'appliquer conſtamment le même nom à cet amas d'idées, ainſi unies en nombre fixe, & dans un ordre déterminé. Mais comme cela n'accommode ni la pareſſe ni la vanité des hommes, & qu'il ne peut ſervir à autre choſe qu'à la découverte & à la défenſe de la vérité, qui n'eſt pas toujours le but qu'ils ſe propoſent, une telle exactitude eſt une de ces choſes qu'on doit plutôt ſouhaiter qu'eſpérer. Car, comme l'application vague des noms à des idées indéterminées, variables, & qui ſont preſque de purs néants, ſert d'un côté à couvrir notre propre ignorance, & de l'autre à confondre & embarraſſer les autres, ce qui paſſe pour véritable ſavoir, pour marque de ſupériorité en fait de connoiſſance, il ne faut pas s'étonner que la plupart des hommes faſſent un tel uſage des mots pendant qu'ils le blâment en autrui. Mais quoique je croie qu'une bonne partie de l'obſcurité qui ſe rencontre dans les notions des hommes, pourroit être évitée, ſi l'on s'attachoit à parler d'une ma-

CH. XXIX.

CH. XXIX.

niere plus exacte & plus ſincere ; je ſuis pourtant fort éloigné de conclure que tous les abus qu'on commet ſur cet article ſoient volontaires. Certaines idées ſont ſi complexes & compoſées de tant de parties, que la mémoire ne ſauroit aiſément retenir au juſte la même combinaiſon d'idées ſimples ſous le même nom : moins encore ſommes-nous capables de deviner conſtamment quelle eſt préciſément l'idée complexe qu'un tel nom ſignifie dans l'uſage qu'en fait une autre perſonne. La prémiere de ces choſes, met de la confuſion dans nos propres ſentiments & dans les raiſonnements que nous faiſons en nous-mêmes, & la derniere, dans nos diſcours & dans nos entretiens avec les autres hommes. Mais comme j'ai traité plus au long, dans le livre ſuivant, des mots & de l'abus qu'on en fait, je n'en dirai pas davantage dans cet endroit.

Nos idées complexes peuvent être claires d'un côté, & confuſes de l'autre.

§. 13. Comme nos idées complexes conſiſtent en autant de combinaiſons de diverſes idées ſimples, elles peuvent être fort claires & fort diſtinctes d'un côté, & fort obſcures & fort confuſes de l'autre. Par exemple, ſi un homme parle d'une figure de mille côtés, l'idée de cette figure peut être fort obſcure dans ſon eſprit, quoique celle du nombre y ſoit fort diſtincte ; de-ſorte que, pouvant diſcourir & faire des démonſtrations ſur cette partie de ſon *idée complexe* qui roule ſur le nombre de mille, il eſt porté à croire qu'il a auſſi une idée diſtincte d'une figure de mille côtés, quoi-

qu'il soit certain qu'il n'en a point d'idée préciſe, desorte qu'il puisse distinguer cette figure d'avec une autre qui n'a que neuf cent nonante-neuf côtés. Il s'est introduit d'assez grandes erreurs dans les pensées des hommes, & beaucoup de confusion dans leurs discours, faute d'avoir observé cela. CH. XXIX.

§. 14. Que si quelqu'un s'imagine avoir une idée distincte d'une figure de mille côtés, qu'il en fasse l'épreuve en prenant une autre partie de la même matiere uniforme, comme d'or ou de cire, qui soit d'une égale grosseur, & qu'il en fasse une figure de neuf cent nonante-neuf côtés. Il est hors de doute qu'il pourra distinguer ces deux idées l'une de l'autre par le nombre des côtés, & raisonner distinctement sur leurs différentes propriétés, tandis qu'il fixera uniquement ses pensées & ses raisonnements sur ce qu'il y a dans ces idées qui regarde le nombre, comme que les côtés de l'une peuvent être divisés en deux nombres égaux, & non ceux de l'autre, *&c.* Mais, s'il veut venir à distinguer ces idées par leur figure, il se trouvera d'abord hors de route, & dans l'impuissance, à mon avis, de former deux idées qui soient distinctes l'une de l'autre, par la simple figure que ces deux pieces d'or présentent à son esprit, comme il feroit, si les mêmes pieces d'or étoient formées l'une en cube, & l'autre dans une figure de cinq côtés. Du reste, nous sommes fort sujets à nous tromper nous-mêmes, & à nous engager dans de vaines disputes avec les autres au sujet

Il peut arriver bien du désordre dans nos raisonnements pour ne pas prendre garde à cela.

CH. XXIX.

de ces idées incomplettes, & ſur-tout lorſqu'elles ont des noms particuliers & généralement connus. Car étant convaincus en nous-mêmes de ce que nous voyons de clair dans une partie de l'idée, & le nom de cette idée, qui nous eſt familier, étant appliqué à toute l'idée, à la partie imparfaite & obſcure auſſi-bien qu'à celle qui eſt claire & diſtincte, nous ſommes portés à nous ſervir de ce nom pour exprimer cette partie confuſe, & à en tirer des concluſions par rapport à ce qu'il ne ſignifie que d'une maniere obſcure, avec autant de confiance que nous le faiſons à l'égard de ce qu'il ſignifie clairement.

Exemple de cela dans l'Eternité.

§. 15. Ainſi, comme nous avons ſouvent dans la bouche le mot d'*éternité*, nous ſommes portés à croire, que nous en avons une idée poſitive & complette; ce qui eſt autant que ſi nous diſions, qu'il n'y a aucune partie de cette *durée* qui ne ſoit clairement contenue dans notre idée. Il eſt vrai que celui qui ſe figure une telle choſe, peut avoir une idée claire de la durée. Il peut avoir, outre cela, une idée fort évidente d'une très-grande étendue de durée, comme auſſi de la comparaiſon de cette grande étendue avec une autre encore plus grande. Mais comme il ne lui eſt pas poſſible de renfermer, tout à la fois dans ſon idée de la durée, quelque vaſte qu'elle ſoit, toute l'étendue d'une durée qu'il ſuppoſe ſans bornes; cette partie de ſon idée, qui eſt toujours au-delà de cette vaſte étendue de durée, & qu'il ſe repréſente en

lui-même dans son esprit, est fort obscure & fort indéterminée. Dela vient que, dans les disputes & les raisonnements qui regardent l'éternité, ou quelqu'autre *infini*, nous sommes sujets à nous embarrasser nous-mêmes dans de manifestes absurdités. CH. XXIX.

§. 16. Dans la matiere, nous n'avons gueres d'idée claire de la petitesse de ses parties au-delà de la plus petite qui puisse frapper quelqu'un de nos sens ; & c'est pour cela que lorsque nous parlons de la *divisibilité de la matiere à l'infini*, quoique nous ayions des idées claires de *division* & de *divisibilité*, aussi-bien que de parties détachées d'un tout par voie de division, nous n'avons pourtant que des idées fort obscures & fort confuses des corpuscules qui peuvent être ainsi divisés, après que, par des divisions précédentes, ils ont été une fois réduits à une petitesse qui va beaucoup au-delà de la perception de nos sens. Ainsi, tout ce dont nous avons des idées claires & distinctes, c'est de ce qu'est la division en général ou par abstraction, & le rapport de *tout* & de *partie*. Mais pour ce qui est de la grosseur du corps, en tant qu'il peut être ainsi divisé à l'infini après certaines progressions ; c'est de quoi je pense que nous n'avons point d'idée claire & distincte. Car, je demande, si un homme prend le plus petit atome de poussiere qu'il ait jamais vû, aura-t-il quelque idée distincte (j'excepte toujours le nombre qui ne concerne point l'étendue) entre la 100, 000 me. & la 1, 000, 000 me. particule de cet atome ? Et s'il croit pouvoir

Autre exemple, dans la divisibilité de la Matiere.

CH. XXIX.

ſubtiliſer ſes idées juſqu'à ce point, ſans perdre ces deux particules de vue, qu'il ajoute dix chiffres à chacun de ces nombres. La ſuppoſition d'un tel degré de petiteſſe ne doit pas paroître déraiſonnable, puiſque par une telle diviſion, cet atome ne ſe trouve pas plus près de la fin d'une diviſion infinie que par une diviſion en deux parties. Pour moi, j'avoue ingénument que je n'ai aucune idée claire & diſtincte de la différente groſſeur ou étendue de ces petits corps, puiſque je n'en ai même qu'une fort obſcure de chacun d'eux pris à part & conſidéré en lui-même. Ainſi, je crois que, lorſque nous parlons de la diviſion des corps à l'infini, l'idée que nous avons de leur groſſeur diſtincte, qui eſt le ſujet & le fondement de la diviſion, ſe confond après une petite progreſſion, & ſe perd preſque entierement dans une profonde obſcurité. Car une telle idée qui n'eſt deſtinée qu'à nous repréſenter la groſſeur, doit être bien obſcure & bien confuſe, puiſque nous ne ſaurions la diſtinguer d'avec l'idée d'un corps dix fois auſſi grand, que par le moyen du nombre; enſorte que tout ce que nous pouvons dire, c'eſt que nous avons des idées claires & diſtinctes d'*un* & de *dix*, mais nullement de deux pareilles étendues. Il s'enſuit clairement de-là, que lorſque nous parlons de l'infinie diviſibilité du corps ou de l'étendue, nos idées claires & diſtinctes ne tombent que ſur les nombres; mais que nos idées claires & diſtinctes d'étendue ſe perdant entierement après

quelques degrés de diviſion, ſans qu'il nous reſte aucune idée diſtincte de telles & telles parcelles, notre idée ſe termine comme toutes celles que nous pouvons avoir de l'infini, à l'idée du nombre ſuſceptible de continuelles additions, ſans arriver jamais à une idée diſtincte de parties actuellement infinies. Nous avons, il eſt vrai, une idée claire de la diviſion auſſi ſouvent que nous y voulons penſer; mais par-là nous n'avons non plus d'idée claire de parties infinies dans la matiere, que nous en avons d'un nombre infini, dès-là que nous pouvons ajouter de nouveaux nombres à tout nombre donné qui eſt préſent à notre eſprit; car la *diviſibilité à l'infini* ne nous donne pas plutôt une idée claire & diſtincte de parties actuellement infinies, que cette *addibilité ſans fin*, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, nous donne une idée claire & diſtincte d'un nombre actuellement infini; puiſque l'une & l'autre n'eſt autre choſe qu'une capacité de recevoir ſans ceſſe une augmentation de nombre, que le nombre ſoit déjà ſi grand qu'on voudra. Deſorte que pour ce qui reſte à ajouter (en quoi que conſiſte l'infinité) nous n'en avons qu'une idée obſcure, imparfaite & confuſe, ſur laquelle nous ne ſaurions non plus raiſonner avec aucune certitude ou clarté, que nous pouvons raiſonner dans l'arithmétique ſur un nombre dont nous n'avons pas une idée auſſi diſtincte que de *quatre* ou de *cent*, mais ſeulement une idée obſcure & purement relative, qui eſt que ce nombre, com-

CH. XXIX.

CH. XXIX.

paré à quelqu'autre que ce ſoit, eſt toujours plus grand : car lorſque nous diſons, ou que nous concevons, qu'il eſt plus grand que 400, ccc, occ, nous n'en avons pas une idée plus claire & plus poſitive que ſi nous diſions qu'il eſt plus grand que 40, ou que 4 : parce que 400, ooo, ooo, n'a pas une plus prochaine proportion avec la fin de l'addition ou du nombre, que 4. Car celui qui ajoute ſeulement 4 à 5, & avance de cette maniere, arrivera auſſi-tôt à la fin de toute addition, que celui qui ajoute 4cc, occ, occ, à 400, ooo, ooo. Il en eſt de même à l'égard de l'*Eternité* : celui qui a une idée de 4 ans ſeulement, a une idée de l'éternité auſſi poſitive & auſſi complette, que celui qui en a une de 400, ooo, ooo d'années; car ce qui reſte de l'éternité au-delà de l'un & de l'autre de ces deux nombres d'années, eſt auſſi clair à l'égard de l'une de ces perſonnes qu'à l'égard de l'autre ; c'eſt-à-dire, que nul d'eux n'en a abſolument aucune idée claire & poſitive. En effet, celui qui ajoute ſeulement 4 à 4, & continue ainſi, parviendra auſſi-tôt à l'éternité, que celui qui ajoute 400, ooo, occ d'années & ainſi de ſuite, ou qui, s'il le trouve à propos, double le produit auſſi ſouvent qu'il lui plaira : l'abyme qui reſte à remplir, étant toujours autant au-delà de la fin de toutes ces progreſſions, qu'il ſurpaſſe la longueur d'un jour ou d'une heure. Car rien de ce qui eſt fini, n'a aucune proportion avec l'infini ; & par

conséquent cette proportion ne se trouve point dans nos idées, qui sont toutes finies. Ainsi lorsque nous augmentons notre idée de l'étendue par voie d'addition & que nous voulons comprendre par nos pensées un espace infini, il nous arrive la même chose que lorsque nous diminuons cette idée par le moyen de la division. Après avoir doublé peu de fois les idées d'étendue, les plus vastes que nous ayions accoutumé d'avoir, nous perdons de vue l'idée claire & distincte de cet espace : ce n'est plus qu'une grande étendue, que nous concevons confusément avec un reste d'étendue encore plus grand, sur lequel, toutes les fois que nous voudrons raisonner, nous nous trouverons toujours *désorientés* & tout-à-fait hors de route ; les idées confuses ne manquant jamais d'embrouiller les raisonnements & les conclusions que nous voulons déduire du côté confus de ces idées.

C H. XXIX.

CHAPITRE XXX.

Des Idées réelles, & chimériques.

CH. XXX. Les idées réelles sont conformes à leurs Archétypes.

§. 1. IL reste encore quelques réflexions à faire sur les idées, par rapport aux choses d'où elles sont déduites, ou qu'on peut supposer qu'elles représentent; & à cet égard je crois qu'on les peut considérer sous cette triple distinction:

1. Comme *Réelles* ou *Chimériques*:
2. Comme *Complettes* ou *Incomplettes*:
3. Comme *Vraies* ou *Fausses*

Et premierement, par *Idées réelles*, j'entends celles qui ont du fondement dans la nature; qui sont conformes à un être réel, à l'existence des choses, ou à leurs archétypes. Et j'appelle idées *fantastiques* ou *chimériques*, celles qui n'ont point de fondement dans la nature, ni aucune conformité avec la réalité des choses, auxquelles elles se rapportent tacitement comme à leurs archétypes.

Les idées simples sont toutes réelles.

§. 2. Si nous examinons les différentes sortes d'idées dont nous avons parlé ci-devant, nous trouverons en premier lieu, *que nos idées simples sont toutes réelles & conviennent toutes avec la réalité des choses.* Ce n'est pas qu'elles soient toutes des images ou représentations de ce qui existe; nous avons déjà * fait voir le contraire à l'égard de toutes ces idées, excepté les *premieres qualités* des corps.

* *Chap.* VIII. §. 9, 10, *& suiv.* jusqu'à la

Mais quoique la *blancheur* & la *froideur* ne ſoient non plus dans la neige que la *douleur*, cependant, comme ces idées de blancheur, de froideur, de douleur, *&c.* ſont en nous des effets d'une puiſſance attachée aux choſes extérieures, établie par l'auteur de notre être pour nous faire avoir telles & telles ſenſations, ce ſont en nous des idées réelles par où nous diſtinguons les qualités qui ſont réellement dans les choſes mêmes. Car ces diverſes apparences étant déſtinées à être les marques par où nous puiſſions connoître & diſtinguer les choſes dont nous avons affaire, nos idées nous ſervent également pour cette fin, & ſont des caracteres également propres à nous faire diſtinguer les choſes, ſoit que ce ne ſoient que des effets conſtants, ou bien des images exactes de quelque choſe qui exiſte dans les choſes mêmes; la réalité de ces idées conſiſtant dans cette continuelle & variable correſpondance qu'elles ont avec les conſtitutions diſtinctes des êtres réels. Mais il n'importe qu'elles répondent à ces conſtitutions comme à des cauſes ou à des modeles; il ſuffit qu'elles ſoient conſtamment produites par ces conſtitutions. Et ainſi nos idées ſimples ſont toutes réelles & véritables, parce qu'elles répondent toutes à ces puiſſances que les choſes ont de les produire dans notre eſprit; car c'eſt là tout ce qu'il faut pour faire qu'elles ſoient réelles, & non de vaines fictions forgées à plaiſir. Car dans les idées

CH. XXX. fin du chapitre.

CH. XXX.

ſimples, l'eſprit eſt uniquement borné aux opérations que les choſes font ſur lui, comme nous l'avons déjà montré; & il ne peut ſe produire à ſoi-même aucune idée ſimple au-delà de celles qu'il a reçues.

Les idées complexes ſont des combinaiſons volontaires.

§. 3. Mais quoique l'eſprit ſoit purement paſſif à l'égard de ſes idées ſimples, nous pouvons dire, à mon avis, qu'il ne l'eſt pas à l'égard de ſes idées complexes. Car, comme ces dernieres ſont des combinaiſons d'idées ſimples, jointes enſemble & unies ſous un ſeul nom général, il eſt évident que l'eſprit de l'homme prend quelque liberté en formant ces idées complexes. Autrement d'où vient que l'idée qu'un homme a de l'or ou de la Juſtice eſt différente de celle qu'un autre ſe fait de ces deux choſes, ſi ce n'eſt de ce que l'un admet ou n'admet pas dans ſon idée complexe des idées ſimples que l'autre n'a pas admis ou qu'il a admis dans la ſienne? La queſtion eſt donc de ſavoir, quelles de ces combinaiſons ſont réelles & quelles purement imaginaires; quelles collections ſont conformes à la réalité des choſes, & qu'elles n'y ſont pas conformes?

Les Modes mixtes compoſées d'idées qui peuvent compatir enſemble, ſont réels.

§. 4. A cela je dis, en ſecond lieu, que les *modes mixtes* & les *relations* n'ayant d'autres réalité que celle qu'ils ont dans l'eſprit des hommes, tout ce qui eſt requis pour faire que ces ſortes d'idées ſoient réelles, c'eſt la poſſibilité d'exiſter & de compatir enſemble. Comme ces idées ſont elles-mêmes des archétypes, elles ne ſauroient

roient différer de leurs originaux, & par conſéquent être chimériques, à moins qu'on ne leur aſſocie des idées incompatibles. A la vérité, comme ces idées ont des noms uſités dans les langues vulgaires, qu'on leur a aſſignés & par leſquels celui qui a ces idées dans l'eſprit, peut les faire connoître à d'autres perſonnes, une ſimple poſſibilité d'exiſter ne ſuffit pas, il faut d'ailleurs qu'elles aient de la conformité avec la ſignification ordinaire du nom qui leur eſt donné, de peur qu'on ne les croie chimériques, comme on feroit, par exemple, ſi un homme donnoit le nom de *juſtice* à cette vertu qu'on appelle communément *libéralité* : mais ce qu'on appelleroit chimérique en cette rencontre, ſe rapporte plutôt à la propriété du langage qu'à la réalité des idées. Car être tranquille dans le danger pour conſidérer de ſang froid ce qu'il eſt à propos de faire, & pour l'exécuter avec fermeté, c'eſt un mode mixte ou une idée complexe d'une action qui peut exiſter. Mais de ſe troubler dans le péril ſans faire aucun uſage de ſa raiſon, de ſes forces ou de ſon induſtrie, c'eſt auſſi une choſe fort poſſible, & par conſéquent une idée auſſi réelle que la précédente. Cependant la premiere étant une fois déſignée par le nom de *courage* qu'on lui donne communément, peut être une idée juſte ou fauſſe par rapport à ce nom-là ; au lieu que ſi l'autre n'a point de nom commun & uſité dans quelque langue connue,

CHAP. XXX.

CHAP. XXX.

elle ne peut être, durant tout ce temps-là, ſuſceptible d'aucune (1) difformité, puiſqu'elle n'eſt formée par rapport à aucune autre choſe qu'à elle-même.

Les idées des ſubſtances ſont réelles, lorſqu'elles viennent avec l'exiſtence des choſes.

§. 5. III. Pour nos idées complexes des ſubſtances, comme elles ſont toutes formées par rapport aux choſes qui ſont hors de nous, & pour repréſenter les ſubſtances telles qu'elles exiſtent réellement, elles ne ſont réelles qu'en tant que ce ſont des combinaiſons d'idées ſimples réellement unies & *coexiſtantes* dans les choſes qui exiſtent hors de nous. Au contraire, celles là ſont *chimériques* qui ſont compoſées de telles collections d'idées ſimples qui n'ont jamais été réellement unies, qu'on n'a jamais trouvé enſemble dans aucune ſubſtance; par exemple une créature raiſonnable avec une tête de cheval, jointe à un corps de forme humaine ou telle qu'on repréſente les *Centaures*; ou bien, un corps jaune fort malléable, fuſible & *fixe*, mais plus léger que l'eau; ou un corps uniforme, non organiſé, tout compoſé, à en juger par les ſens, de parties ſimilaires, qui ait de la perception & une notion volontaire. Mais quoi qu'il en ſoit, ces idées de ſubſtances n'étant conformes à aucun patron actuellement exiſtant qui nous ſoit connu, & étant compoſées de tels amas d'idées qu'aucune ſubſtance ne nous a ja-

(1) *Deformity*: c'eſt le mot Anglois, que M. Locke a trouvé bon d'employer ici.

mais fait voir jointes enſemble, elles doivent paſſer dans notre eſprit pour des idées purement imaginaires : mais ce nom convient ſur-tout à ces idées complexes qui ſont compoſées de parties incompatibles, ou contradictoires. CHAP. XXX.

CHAPITRE XXXI.

Des Idées complettes & incomplettes.

CHAP. XXXI.

§. 1. ENTRE nos idées réelles, quelques-unes ſont (1) *complettes*, & quelques autres (2) *incomplettes*. J'appelle idées complettes celles qui repréſentent parfaitement leurs originaux, d'où l'eſprit ſuppoſe qu'elles ſont tirées, qu'il prétend qu'elles repréſentent, & auxquels il les rapporte. Les idées incomplettes ſont celles qui ne repréſentent qu'une partie des originaux auxquels elles ſe rapportent.

Les idées complettes repréſentent parfaitement leurs archétypes.

§. 2. Cela poſé, il eſt évident en premier lieu, *que toutes nos idées ſimples ſont complettes*. Parce que n'étant autre choſe que des effets de certaines puiſſances que Dieu a miſes dans les choſes pour produire telles & telles ſenſations en nous ; elles ne peuvent qu'être conformes & correſpondre entiérement à ces puiſſances ; & nous ſommes aſſurés qu'elles s'accordent avec la réa-

Toutes les idées ſimples ſont complettes.

(1) En latin *adæquatæ*.
[2] *Inadæquatæ*.

CHAP. XXXI.

lité des choſes. Car ſi le *ſucre* produit en nous les idées que nous appelons *blancheur* & *douceur*, nous ſommes aſſurés qu'il y a dans le ſucre une puiſſance de produire ces idées dans notre eſprit, ou qu'autrement le ſucre n'auroit pu les produire. Ainſi chaque ſenſation répondant à la puiſſance qui opere ſur quelqu'un de nos ſens, l'idée produite par ce moyen eſt une idée réelle, & non une fiction de notre eſprit ; car il ne ſauroit ſe produire à lui même aucune idée ſimple, comme nous l'avons déjà prouvé ; & cette idée ne peut qu'être complette, puiſqu'il ſuffit pour cela qu'elle réponde à cette puiſſance : d'où il s'enſuit *que toutes les idées ſimples ſont complettes.* A la vérité, parmi les choſes qui produiſent en nous ces idées ſimples, il y en a peu que nous déſignions par des noms qui nous les faſſent regarder comme de ſimples cauſes de ces idées ; nous les conſidérons au contraire, comme des ſujets où ces idées ſont inhérentes comme autant d'êtres réels. Car quoique nous diſions que le feu eſt (1) *douloureux* lorſqu'on le touche, par où nous déſignons la puiſſance qu'il a de produire en nous une idée de douleur, on l'appelle auſſi *chaud* & *lumineux*, comme ſi dans le feu la chaleur & la lumiere étoient des cho-

---

[1] Qui *cauſe de la douleur.* C'eſt ainſi que Mrs. de l'académie Françoiſe ont expliqué ce mot dans leur dictionnaire, & c'eſt dans ce ſens que je l'emploie en cet endroit.

ſes réelles, différentes de la puiſſance d'exciter ces idées en nous; d'où vient qu'on les nomme des qualités du feu, ou qui exiſtent dans le feu. Mais comme ce ne ſont effectivement que des puiſſances de produire en nous telles & telles idées, on doit ſe ſouvenir que c'eſt ainſi que je l'entends lorſque je parle des *ſecondes qualités*, comme ſi elles exiſtoient dans les choſes; ou de leurs idées, comme ſi elles étoient dans les objets qui les excitent en nous. Ces façons de parler, quoi qu'accommodées aux notions vulgaires, ſans leſquelles on ne ſauroit ſe faire entendre, ne ſignifient pourtant rien dans le fond que cette puiſſance qui eſt dans les choſes, d'exciter certaines ſenſations ou idées en nous. Car s'il n'y avoit point d'organes propres à recevoir les impreſſions du feu ſur la vue & ſur l'attouchement, & qu'il n'y eût point d'ame unie à ces organes pour recevoir des idées de lumiere & de chaleur, par le moyen des impreſſions du feu ou du ſoleil, il n'y auroit non plus de lumiere, ou de chaleur dans le monde, que de douleur s'il n'y avoit aucune créature capable de la ſentir, quoique le ſoleil fût préciſément le même qu'il eſt à préſent, & que le mont *gibel* vomît des flammes plus haut & avec plus d'impétuoſité qu'il n'a jamais fait. Pour la *ſolidité*, l'*étendue*, la *figure*, le *mouvement* & le *repos*, toutes choſes dont nous avons des idées, elles exiſteroient réellement dans le monde telles qu'elles ſont, ſoit qu'il y

CHAP. XXXII

CHAP. XXXI.

eût quelque être capable de ſentiment pour les appercevoir, ou qu'il n'y en eût aucun : c'eſt pourquoi nous avons raiſon de les regarder comme des modifications réelles de la matiere, & comme les cauſes de toutes les diverſes ſenſations que nous recevons des corps. Mais ſans m'engager plus avant dans cette recherche, qu'il n'eſt pas à propos de pourſuivre dans cet endroit, je vais continuer de faire voir quelles idées complexes ſont, ou ne ſont pas, complettes.

Tous les Modes ſont complets.

§. 3. En ſecond lieu, comme nos idées complexes des modes ſont des aſſemblages volontaires d'idées ſimples que l'eſprit joint enſemble, ſans avoir égard à certains archétypes ou modeles réels & actuellement exiſtants, elles ſont complettes, & ne peuvent être autrement ; parce que n'étant pas regardées comme des copies de choſes réellement exiſtantes, mais comme des archétypes que l'eſprit forme pour s'en ſervir à ranger les choſes ſous certaines dénominations, rien ne ſauroit leur manquer, puiſque chacune renferme telle combinaiſon d'idées que l'eſprit a voulu former, & par conſéquent telle perfection qu'il a eu deſſein de lui donner ; de ſorte qu'il en eſt ſatisfait & n'y peut trouver rien à dire. Ainſi, lorſque j'ai l'idée d'une figure de trois côtés qui forment trois angles, j'ai une idée complette, ou je ne vois rien qui manque pour la rendre parfaite. Que l'eſprit, dis-je, ſoit content de la perfection d'une telle idée, c'eſt ce

qui paroît évidemment en ce qu'il ne conçoit pas que l'entendement de qui que ce ſoit ait, ou puiſſe avoir une idée plus complette ou plus parfaite de la choſe qu'il déſigne par le mot de *triangle*, ſuppoſé qu'elle exiſte, que celle qu'il trouve dans cette idée complexe de trois côtés & de trois angles, dans laquelle eſt contenu tout ce qui eſt ou peut être eſſentiel à cette idée, ou qui peut être néceſſaire à la rendre complette, dans quelque lieu ou de quelque maniere qu'elle exiſte. Mais il en eſt autrement de nos idées des ſubſtances. Car comme par ces idées nous nous propoſons de copier les choſes telles qu'elles exiſtent réellement, & de nous repréſenter à nous-mêmes cette conſtitution d'où dépendent toutes leurs propriétés, nous appercevons que nos idées n'atteignent point la perfection que nous avons en vue; nous trouvons qu'il leur manque toujours quelque choſe que nous ſerions bien aiſes d'y voir; & par conſéquent elles ſont toutes incomplettes. Mais les *modes mixtes* & les *rapports* étant des archétypes ſans aucun modele, ils n'ont à repréſenter autre choſe qu'eux-mêmes, & ainſi ils ne peuvent être que *complets*; car chaque choſe eſt complette à l'égard d'elle-même. Celui-qui aſſembla le premier l'idée d'un danger qu'on apperçoit, l'exemption du trouble que produit la peur, une conſidération tranquille de ce qu'il ſeroit raiſonnable de faire dans une telle rencontre, & une application actuelle à l'exécuter ſans ſe défaire ou s'épouvanter

CHAP. XXXI.

CHAP. XXXI.

par le péril où l'on s'engage ; celui-là, dis-je, qui réunit le premier toutes ces choſes, avoit ſans doute dans ſon eſprit une idée complexe, compoſée de cette combinaiſon d'idées : & comme il ne vouloit pas que ce fût autre choſe que ce qu'elle eſt, ni qu'elle contînt d'autres idées ſimples que celles qu'elle contient, ce ne pouvoit être qu'une idée complette ; de ſorte que la conſervant dans ſa mémoire en lui donnant le nom de *courage* pour la déſigner aux autres & pour s'en ſervir à dénoter toute action qu'il verroit être conforme à cette idée, il avoit par-là une regle par où il pouvoit meſurer & déſigner les actions qui s'y rapportoient. Une idée ainſi formée, & établie pour ſervir de modele, doit néceſſairement être complette, puiſqu'elle ne ſe rapporte à aucune autre choſe qu'à elle même, & qu'elle n'a point d'autre origine que le bon plaiſir de celui qui forma le premier cette combinaiſon particuliere.

Les Modes peuvent être incomplets, par rapport à des noms qu'on leur a attaché.

§. 4. A la vérité, ſi après cela un autre vient à apprendre de lui dans la converſation le mot de *courage*, il peut former une idée qu'il déſigne auſſi par ce nom de *courage*, qui ſoit différente de ce que le premier auteur marque par ce terme-là & qu'il a dans l'eſprit lorſqu'il l'emploie. Et, en ce cas là, s'il prétend que cette idée qu'il a dans l'eſprit, ſoit conforme à celle de cette autre perſonne, ainſi que le nom dont il ſe ſert dans le diſcours eſt conforme, quant au ſon, à celui qu'emploie la

perſonne dont il l'a appris ; en ce cas-là, dis-je, ſon idée peut être très-fauſſe & très-incomplette ; parce qu'alors prenant l'idée d'un autre homme pour le patron de l'idée qu'il a lui-même dans l'eſprit, tout ainſi que le mot ou le ſon employé par un autre lui ſert de modele en parlant, ſon idée eſt autant *défectueuſe* & incomplette, qu'elle eſt éloignée de l'archétype & du modele auquel il la rapporte, & qu'il prétend exprimer & faire connoître par le nom qu'il emploie pour cela & qu'il voudroit faire paſſer pour un ſigne de l'idée de cette autre perſonne, (à laquelle idée ce nom a été originairement attaché) & de ſa propre idée qu'il prétend lui être conforme. Mais, ſi dans le fond, ſon idée ne s'accorde pas exactement avec celle-là, elle eſt dès-là défectueuſe & incomplette. CHAP. XXXI.

§. 5. Lors donc que nous rapportons dans notre eſprit ces idées complexes des modes à des idées de quelqu'autre être intelligent, exprimées par les noms que nous leur appliquons, prétendant qu'elles y répondent exactement, elles peuvent être en ce cas-là très défectueuſes ; fauſſes & incomplettes, parce qu'elles ne s'accordent pas avec ce que l'eſprit ſe propoſe pour leur archétype ou modele. Et c'eſt à cet égard ſeulement qu'une idée des modes peut être fauſſe, imparfaite ou incomplette. Sur ce pied-là nos idées de *modes mixtes* ſont plus ſujettes qu'aucune autre à être fauſſes & défectueuſes. Mais cela a plus de rap-

CH. XXXI.

port à la propriété du langage qu'à la juſteſſe des connoiſſances.

Les idées des ſubſtances en tant qu'elles ſe rapportent à des eſſences réelles, ne ſont pas complettes.

§. 6. J'ai déjà montré * quelles idées nous avons des ſubſtances ; il me reſte a remarquer, en troiſieme lieu, que ces idées ont un double rapport dans l'eſprit. 1. Quelquefois elles ſe rapportent à une eſſence, ſuppoſée réelle, de chaque eſpece de choſes. 2. Et quelquefois elles ſont uniquement regardées comme des peintures & des repréſentations des choſes qui exiſtent : peintures qui ſe forment dans l'eſprit par les idées des qualités qu'on peut découvrir dans ces choſes-là. Et dans ces deux cas, les copies de ces originaux ſont imparfaites & incomplettes.

* Chap. XII.

Je dis en premier lieu, que les hommes ſont accoutumés à regarder les noms des ſubſtances, comme des choſes qu'ils ſuppoſent avoir certaines eſſences réelles qui les font être de telle ou de telle eſpece : & comme ce qui eſt ſignifié par les noms, n'eſt autre choſe que les idées qui ſont dans l'eſprit des hommes, il faut par conſéquent qu'ils rapportent leurs idées à ces eſſences réelles comme à leurs archétypes. Or que les hommes, & ſur-tout ceux qui ont été imbus de la doctrine qu'on enſeigne dans nos écoles, ſuppoſent certaines eſſences *ſpécifiques* des ſubſtances, auxquelles les individus ſe rapportent & participent, chacun dans ſon eſpece différente, c'eſt ce qu'il eſt ſi peu néceſſaire de prouver, qu'il paroîtra étrange que quelqu'un parmi nous veuille s'éloigner de cette méthode.

Ainſi, l'on applique ordinairement les noms ſpécifiques ſous leſquels on range les ſubſtances particulieres, aux choſes en tant que diſtinguées en eſpeces par ces ſortes d'eſſences qu'on ſuppoſe exiſter réellement. Et en effet, on auroit de la peine à trouver un homme qui ne fût choqué de voir qu'on doutât qu'il ſe donne le nom d'*homme* ſur quelqu'autre fondement que ſur ce qu'il a l'eſſence réelle d'un homme. Cependant ſi vous demandez, quelles ſont ces eſſences réelles, vous verrez clairement que les hommes ſont dans une entiere ignorance à cet égard, & qu'ils ne ſavent abſolument point ce que c'eſt. D'où il s'enſuit que les idées qu'ils ont dans l'eſprit, étant rapportées à des eſſences réelles comme à des archétypes qui leur ſont inconnus, doivent être ſi éloignées d'être *complettes*, qu'on ne peut pas même ſuppoſer qu'elles ſoient en aucune maniere des repréſentations de ces eſſences. Les idées complexes que nous avons des ſubſtances, ſont, comme j'ai déjà montré, certaines collections d'idées ſimples qu'on a obſervé ou ſuppoſé exiſter conſtamment enſemble. Mais une telle idée complexe ne ſauroit être l'eſſence réelle d'aucune ſubſtance; car ſi cela étoit, les propriétés que nous découvrons dans tel ou tel corps, dépendroient de cette idée complexe; elles en pourroient être déduites, & l'on connoîtroit la connexion néceſſaire qu'elles auroient avec cette idée, ainſi que toutes les propriétés d'un triangle dépendent,

CH. XXXI.

CHAP. XXXI.

& peuvent être déduites, autant qu'on peut les connoître, de l'idée complexe de trois lignes qui enferment un eſpace. Mais il eſt évident que nos idées complexes des ſubſtances ne renferment point de telles idées d'où dépendent toutes les autres qualités qu'on peut rencontrer dans les ſubſtances. Par exemple, l'idée commune que les hommes ont du *fer*, c'eſt un corps d'une certaine couleur, d'un certain poids, & d'une certaine dureté : & une des propriétés qu'ils regardent appartenir à ce corps, c'eſt la *malléabilité*. Cependant cette propriété n'a point de liaiſon néceſſaire avec une telle idée complexe, ou avec aucune de ſes parties : car il n'y a pas plus de raiſon de juger que la *malléabilité* dépend de cette couleur, de ce poids & de cette dureté, que de croire que cette couleur ou ce poids dépende de ſa malléabilité. Mais quoique nous ne connoiſſions point ces eſſences réelles, rien n'eſt pourtant plus ordinaire que de voir des gens qui rapportent les différentes eſpeces de choſes à de telles eſſences. Ainſi la plûpart des hommes ſuppoſent hardiment que cette partie particuliere de matiere dont eſt compoſé l'anneau que j'ai au doigt, a une eſſence réelle qui le fait être de l'*Or*, & que c'eſt de-là que procedent les qualités que j'y remarque, ſavoir, ſa couleur particuliere, ſon poids, ſa dureté, ſa *fuſibilité*, ſa *fixité* comme parlent les chymiſtes, & le changement de couleur qui lui arrive dès qu'elle eſt touchée légé-

rement par du vif-argent, *&c.* Mais quand je veux entrer dans la recherche de cette eſſence, d'où découlent toutes ces propriétés, je vois nettement que je ne ſaurois la découvrir. Tout ce que je puis faire, c'eſt de préſumer que cet anneau n'étant autre choſe que corps, ſon eſſence réelle ou ſa conſtitution intérieure d'où dépendent ces qualités, ne peut être autre choſe que la figure, la groſſeur & la liaiſon de ſes parties ſolides; mais comme je n'ai abſolument point de perception diſtincte d'aucune de ces choſes, je ne puis avoir aucune idée de ſon eſſence réelle qui fait que cet anneau a une couleur jaune qui lui eſt particuliere, une plus grande peſanteur qu'aucune choſe que je connoiſſe d'un pareil volume, & une diſpoſition à changer de couleur par l'attouchement du vif-argent. Que ſi quelqu'un dit que l'eſſence réelle & la conſtitution intérieure d'où dépendent ces propriétés, n'eſt pas la figure, la groſſeur & l'arrangement ou la contexture de ſes parties ſolides, mais quelqu'autre choſe qu'il nomme ſa *forme* particuliere: je me trouve plus éloigné d'avoir aucune idée de ſon eſſence réelle, que je n'étois auparavant. Car j'ai en général une idée de figure, de groſſeur, & de ſituation des parties ſolides, quoique je n'en aie aucune en particulier de la figure, de la groſſeur, ou de la liaiſon des parties, par où les qualités dont je viens de parler, ſont produites: qualités que je trouve dans cette portion particuliere de ma-

CHAP. XXXI.

CH. XXXI.

tiere que j'ai au doigt, & non dans une autre portion de matiere dont je me ſers pour tailler la plume avec quoi j'écris. Mais quand on me dit que ſon eſſence eſt quelqu'autre choſe que la figure, la groſſeur & la ſituation des parties ſolides de ce corps, quelque choſe qu'on nomme *forme ſubſtantielle*; c'eſt de quoi j'avoue que je n'ai abſolument aucune idée, excepté celle du ſon de ces deux ſyllabes, *forme*, ce qui eſt bien loin d'avoir une idée de ſon eſſence ou conſtitution réelle. Je n'ai pas plus de connoiſſance de l'eſſence réelle de toutes les autres ſubſtances naturelles, que j'en ai de celle de l'or dont je viens de parler. Leurs eſſences me ſont également inconnues, je n'en ai aucune idée diſtincte; & je ſuis porté à croire que les autres ſe trouveront dans la même ignorance ſur ce point, s'ils prennent la peine d'examiner leurs propres connoiſſances.

Les Idées des ſubſtances, en tant qu'elles ſont rapportées à des eſſences réelles, ne ſont pas complettes.

§. 7. Cela poſé, lorſque les hommes appliquent à cette portion particuliere de matiere que j'ai au doigt, un nom général qui eſt déjà en uſage, & qu'ils l'appellent *Or*, ne lui donnent-ils pas, ou ne ſuppoſe t-on pas ordinairement qu'ils lui donnent ce nom comme appartenant à une eſpece particuliere de corps qui a une eſſence réelle & intérieure, en ſorte que cette ſubſtance particuliere ſoit rangée ſous cette eſpece & déſignée par ce nom-là; parce qu'elle participe à l'eſſence réelle & intérieure de cette eſpece particuliere? Que ſi cela eſt ainſi, comme il l'eſt viſible-

ment, il s'enſuit de-là que les noms par leſquels les choſes ſont déſignées comme ayant cette eſſence, doivent être originairement rapportés à cette eſſence, & par conſéquent que l'idée à laquelle ce nom eſt attribué doit être auſſi rapportée à cette eſſence, regardée comme en étant la repréſentation. Mais comme cette eſſence eſt inconnue à ceux qui ſe ſervent ainſi des noms, il eſt viſible que toutes leurs idées des ſubſtances doivent être incomplettes à cet égard, puiſqu'au fond elles ne renferment point en elle-même l'eſſence réelle que l'eſprit ſuppoſe y être contenue. CH. XXXI.

§. 8. En ſecond lieu, d'autres négligeant cette ſuppoſition inutile d'eſſences réelles inconnues, par où ſont diſtinguées les différentes eſpeces de ſubſtances, tâchent de repréſenter les ſubſtances en aſſemblant les idées des qualités ſenſibles qu'on y trouve exiſter enſemble. Bien que ceux-là ſoient beaucoup plus près de s'en faire de juſtes images, que ceux qui ſe figurent je ne ſais quelles eſſences ſpécifiques qu'ils ne connoiſſent pas, ils ne parviennent pourtant point à ſe former des idées tout-à-fait complettes des ſubſtances, dont ils voudroient ſe faire par-là des copies parfaites dans l'eſprit, & ces copies ne contiennent pas pleinement & exactement tout ce qu'on peut trouver dans leurs originaux; parce que les qualités & *puiſſances* dont nos idées complexes des ſubſtances ſont compoſées, ſont ſi diverſes & en ſi grand nombre, que perſonne ne les renferme toutes dans l'idée complexe qu'il s'en forme en lui-même. En tant que des collections de leurs Qualités, elles ſont toutes incomplettes.

CH. XXXI.

Et premiérement, que nos idées abſtraites des ſubſtances ne contiennent pas toutes les idées ſimples qui ſont unies dans les choſes mêmes, c'eſt ce qui paroît viſiblement en ce que les hommes font entrer rarement dans leur idée complexe d'aucune ſubſtance, toutes les idées ſimples qu'ils ſavent exiſter actuellement dans cette ſubſtance: parce que tâchant de rendre la ſignification des noms ſpécifiques des ſubſtances auſſi claire & auſſi peu embarraſſée qu'ils peuvent, ils compoſent pour l'ordinaire les idées ſpécifiques qu'ils ont de diverſes ſortes de ſubſtances, d'un petit nombre de ces idées ſimples qu'on peut remarquer. Mais comme celles-ci n'ont originairement aucun droit de paſſer devant, ni de compoſer l'idée ſpécifique, plutôt que les autres qu'on en exclut, il eſt évident qu'à ces deux égards nos idées des ſubſtances ſont défectueuſes & incomplettes.

D'ailleurs, ſi vous exceptez dans certaines eſpeces de ſubſtances, la figure & la groſſeur, toutes les idées ſimples dont nous formons nos idées complexes des ſubſtances, ſont de pures puiſſances: & comme ces puiſſances ſont des relations à d'autres ſubſtances, nous ne pouvons jamais être aſſurés de connoître toutes les puiſſances qui ſont dans un corps, juſqu'à ce que nous ayions éprouvé quels changements il eſt capable de produire dans d'autres ſubſtances, ou de recevoir de leur part dans les différentes applications qui

en peuvent être faites. C'eſt ce qu'il n'eſt pas poſſible d'eſſayer ſur aucun corps en particulier, moins encore ſur tous; & par conſéquent il nous eſt impoſſible d'avoir des idées *complettes* d'aucune ſubſtance, qui comprennent une collection parfaite de toutes leurs propriétés. CH. XXXI.

§. 9. Celui qui le premier trouva une piece de cette eſpece de ſubſtance que nous déſignons par le mot d'*or*, ne put pas ſuppoſer raiſonnablement que la groſſeur & la figure qu'il remarqua dans ce morceau, dépendoient de ſon eſſence réelle ou conſtitution intérieure. C'eſt pourquoi ces choſes n'entrerent point dans l'idée qu'il eut de cette eſpece de corps, mais peut être, ſa couleur particuliere & ſon poids furent les premieres qu'il en détruiſit pour former l'idée complexe de cette eſpece: deux choſes qui ne ſont que de ſimples puiſſances, l'une de frapper nos yeux d'une telle maniere & de produire en nous l'idée que nous appelons *jaune*; & l'autre de faire tomber en bas un autre corps d'une égale groſſeur, ſi l'on les met dans les deux baſſins d'une balance en équilibre. Un autre ajoutera peut-être à ces idées, celles de *fuſibilité* & de *fixité*: deux autres *puiſſances paſſives* qui ſe rapportent à l'opération du feu ſur l'or. Un autre y remarquera la *ductilité* & capacité d'être diſſous dans de l'*eau régale*; deux autres puiſſances qui ſe rapportent à ce que d'autres corps operent en changeant ſa figure extérieure, ou en le diviſant en

CH. XXXI.

parties insensibles. Ces idées, ou une partie, jointes ensemble, forment ordinairement dans l'esprit des hommes l'idée complexe de cette espece de corps que nous appelons *or*.

§. 10. Mais quiconque a fait quelques réflexions sur les propriétés des corps en général, ou sur cette espece en particulier, ne peut douter que ce corps que nous nommons *or*, n'ait une infinité d'autres propriétés, qui ne sont pas contenues dans cette idée complexe. Quelques-uns qui l'ont examiné plus exactement, pourroient compter, je m'assure, dix fois plus de propriétés dans l'or, toutes aussi inséparables de sa constitution intérieure que sa couleur ou son poids. Et il y a apparence que si quelqu'un connoissoit toutes les propriétés que différentes personnes ont découvert de ce métal, il entreroit dans l'idée complexe de l'or cent fois autant d'idées qu'un homme ait encore admis dans l'idée complexe qu'il s'en est formé en lui-même: & cependant ce ne seroit peut-être pas la millieme partie des propriétés qu'on peut découvrir dans l'or. Car les changements que ce seul corps est capable de recevoir & de produire sur d'autres corps, surpassent de beaucoup, non-seulement ce que nous en connoissons; mais tout ce que nous saurions imaginer. C'est ce qui ne paroîtra pas un si grand paradoxe à quiconque voudra prendre la peine de considérer, combien les hommes sont encore éloignés de connoî-

tre toutes les propriétés du *triangle*, qui n'eſt pas une figure fort compoſée ; quoique les mathématiciens en aient déjà découvert un grand nombre. CH. XXXI.

§. 11. Soit donc conclu que toutes nos idées complexes des ſubſtances, ſont imparfaites & incomplettes. Il en ſeroit de même à l'égard des figures de mathématique, ſi nous n'en pouvions acquérir des idées complexes qu'en raſſemblant leurs propriétés par rapport à d'autres figures. Combien par exemple, nos idées d'une ellipſe ſeroient incertaines & imparfaites, ſi l'idée que nous en aurions, ſe réduiſoit à quelques-unes de ſes propriétés ? Au lieu que renfermant toute l'eſſence de cette figure dans l'idée claire & nette que nous en avons, nous en déduiſons ſes propriétés, & nous voyons démonſtrativement comment elles en découlent, & y ſont inſéparablement attachées.

§. 12. Ainſi, l'eſprit a trois ſortes d'idées abſtraites ou eſſences nominales. Les idées ſimples ſont complettes, quoique ce ſoient des copies.

Premiérement des *idées ſimples* qui ſont certainement complettes, quoique ce ne ſoient que des copies ; parce que n'étant deſtinées qu'à exprimer la puiſſance qui eſt dans les choſes de produire une telle ſenſation dans l'eſprit, cette ſenſation une fois produite, ne peut qu'être l'effet de cette puiſſance. Ainſi, le papier ſur lequel j'écris, ayant la puiſſance, étant expoſé à la *lumiere*, (je parle de la lumiere ſelon les notions communes) de produire en moi la ſenſation que je nomme *blanc*, ce ne peut

CH. XXXI.

être que l'effet de quelque choſe qui eſt hors de l'eſprit; puiſque l'eſprit n'a pas la puiſſance de produire en lui-même aucune ſemblable idée : de ſorte que cette ſenſation ne ſignifiant autre choſe que l'effet d'une telle puiſſance, cette idée ſimple eſt réelle & complette. Car la ſenſation du *blanc* qui ſe trouve dans mon eſprit, étant l'effet de la puiſſance qui eſt dans le papier, de produire cette ſenſation, (1) répond parfaitement à cette puiſſance, ou autrement cette puiſſance produiroit une autre idée.

Les idées des ſubſtances ſont des copies, & incomplettes.

§. 13. En ſecond lieu, les idées complexes des *ſubſtances* ſont auſſi des copies, mais qui ne ſont point entiérement complettes. C'eſt de quoi l'eſprit ne peut douter, puiſqu'il apperçoit évidemment que de quelqu'amas d'idées ſimples dont il compoſe l'idée de quelque ſubſtance qui exiſte, il ne peut s'aſſurer que cet amas contienne exactement tout ce qui eſt dans cette ſubſtance. Car, comme il n'a pas éprouvé toutes les opérations que toutes les autres ſubſtances peuvent produire ſur celle-là, ni découvert toutes les altérations

---

[1] *Huic potentiæ perfectè adæquata eſt.* C'eſt ce qu'emporte l'Anglois, mot pour mot, & qu'on ne ſauroit, je crois, traduire en François que comme je l'ai traduit dans le texte. Je pourrois me tromper; & j'aurai obligation à quiconque voudra prendre la peine de m'en convaincre, en me fourniſſant une traduction plus directe & plus juſte de cette expreſſion latine.

qu'elle peut recevoir des autres ſubſtances, ou qu'elle y peut cauſer, il ne ſauroit ſe faire une collection exacte & complette de toutes ſes *capacités actives & paſſives*, ni avoir par conſéquent une idée complette des puiſſances d'aucune ſubſtance exiſtante & de ſes relations, à quoi ſe réduit l'idée complexe que nous avons des ſubſtances. Mais après tout, ſi nous pouvions avoir, & ſi nous avions actuellement dans notre idée complexe, une collection exacte de toutes les *ſecondes qualités* ou puiſſances d'une certaine ſubſtance, nous n'aurions pourtant pas par ce moyen une idée de l'eſſence de cette choſe. Car, puiſque les puiſſances ou qualités que nous y pouvons obſerver, ne ſont pas l'eſſence réelle de cette ſubſtance; mais en dépendent & en découlent comme de leur principe; un amas de ces qualités (quelque nombreux qu'il ſoit) ne peut être l'eſſence réelle de cette choſe: ce qui montre évidemment que nos idées des ſubſtances ne ſont point complettes, qu'elles ne ſont pas ce que l'eſprit prétend qu'elles ſoient. Et d'ailleurs, l'homme n'a aucune idée de la ſubſtance en général, & ne ſait ce que c'eſt que la *Subſtance* en elle-même. Ch. XXXI.

§. 14. En troiſieme lieu, *les idées complexes des modes & des relations ſont des archétypes* ou *originaux*. Ce ne ſont point des copies; elles ne ſont point formées d'après le patron de quelqu'exiſtence réelle, à quoi l'eſprit ait en vue qu'elles ſoient conformes & qu'elles répondent exactement. Comme ce

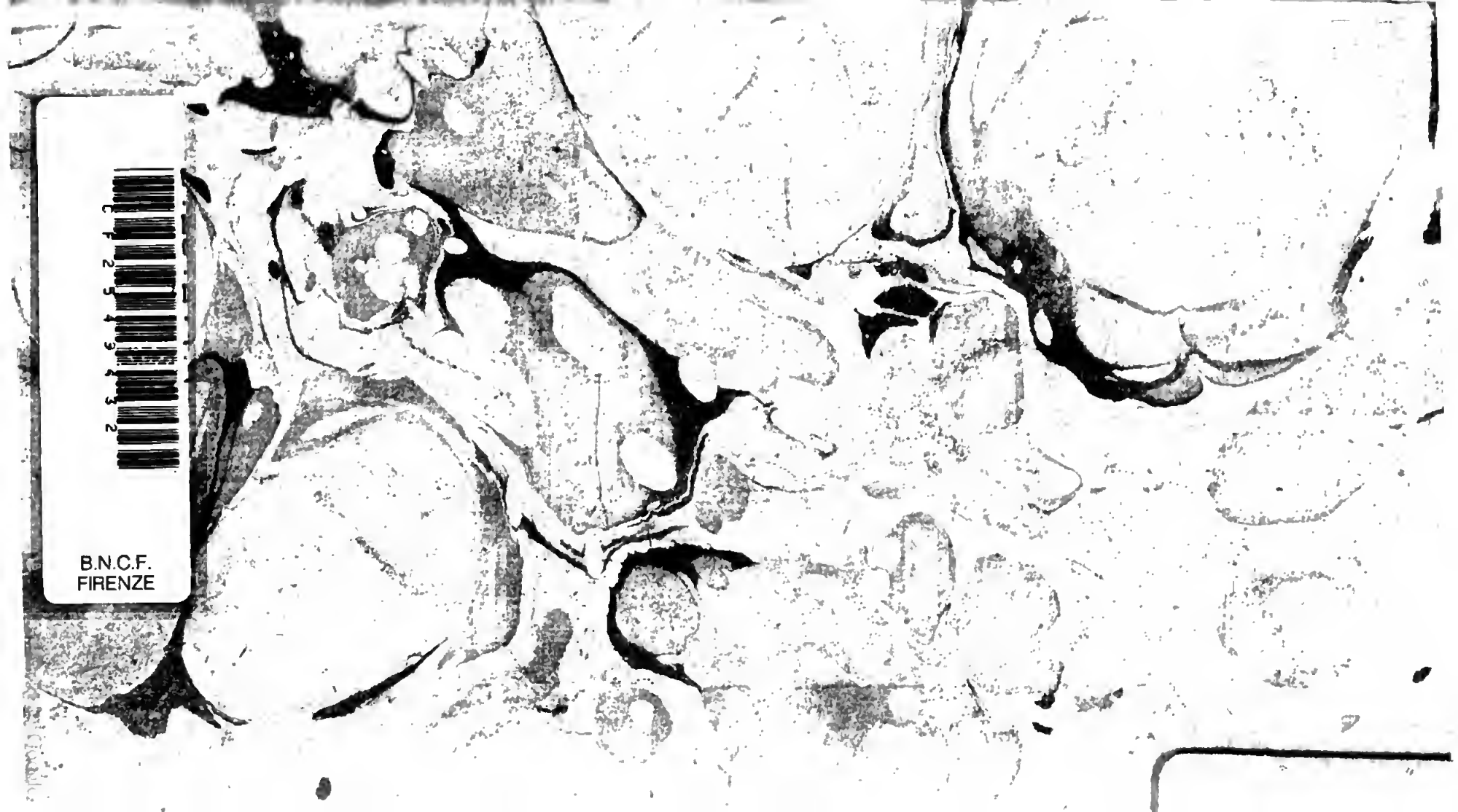
Les idées des *modes* & des *relations* ſont des archétypes, & ne peuvent qu'être complettes.

CH. XXXI.

ſont des collections d'idées ſimples que l'eſprit aſſemble lui-même, & des collections dont chacune contient préciſément tout ce que l'eſprit a deſſein qu'elle renferme, ce ſont des archétypes & des eſſences de *modes* qui peuvent exiſter ; & ainſi elles ſont uniquement deſtinées à repréſenter ces ſortes de *modes*, qui, lorſqu'ils exiſtent, ont une exacte conformité avec ces idées complexes. Par conſéquent, *les idées des modes & des relations ne peuvent qu'être complettes.*

Fin du Tome ſecond.

2 549432 A



B.N.C.F.
FIRENZE